

عادل المجداوي

البلاغة والهوية

في عصر النهضة العربية الحديثة

تنظيرا وممارسة

البلاغة والهوية
في عصر النهضة العربية الحديثة
تنظيرا وممارسة

عادل المجداوي



البلاغة والهوة

فء عفر النهضة العرففة الءءفة
تنظفرا وممارسة





دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع

الأردن - عمان - وسط البلد - شارع
الملك حسين - مبنى بنك الإسكان
+962 6 4635877
+962 79 5525494
عمان 712577
dar.kunoza@yahoo.com
info@darkunoza.com
www.darkunoza.com

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

2022/4/2132

المجداوي، عادل المولودي
البلاغة والهوية في عصر النهضة العربية الحديثة تنظيراً وممارسة/عادل المولودي
المجداوي.- عمان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2022.
194 ص،
ر.ا.: 2022/4/2132
الواصفات: البلاغة العربية//التحليل الأدبي/ الدراسات الأدبية// النقد الأدبي//اللغة
العربية/
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف
عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى



الطبعة الأولى
1444 هـ ≈ 2023 م

جميع الحقوق الملكية والفكرية محفوظة، ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنفيذ
الكتاب كاملاً أو مجزئاً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على كمبيوتر أو برمجته
على، إسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً

«ليست هناك أمة أو ثقافة على استعداد لأن تتخلي عن هويتها الثقافية المكتسبة وعن رأسمالها الرمزي لقاء امتلاك العلم والتقنية. لأن التخلي عن الهوية الثقافية المتوارثة أو التكرار لها هو بالنسبة إلى أي أمة من الأمم نوع من الانتحار الحضاري».

محمد سيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط ١، ٢٠٠٩، ص: ١٤٩.

* * *

مدخل عام في الرؤية والمنهج

ارتبط البحث البلاغي على مر العصور التاريخية بالإجابة عن سؤال أو عدة أسئلة، سواء أكانت تلك الأسئلة صريحة أم مضمرة، ومن خلال اطلاعنا على الدراسات المنجزة في تتبع السؤال البلاغي تبين لنا أنها تناولت بتفصيل فترات زمنية ممتدة من تراث الماضي العربي البعيد إلى العصر الحاضر؛ إذ لا يخفى ما اضطلع به أعلام التراث البلاغي من قبيل الجاحظ وابن المعتز وابن سنان الخفاجي والجرجاني وحازم القرطاجني وغيرهم من الإجابة عن أسئلة مرتبطة بالنص في تنوعه، كما لا تخفى تلك المجهودات المعاصرة التي تُوسم عادة بـ«المشاريع البلاغية» التي سعت إلى تجديد البحث البلاغي باتخاذ التراث أرضية للاشتغال وتجاوزه لا التكرار له، من منطلق أن التجديد أو التحديث البلاغي العربي ينبغي ألا يقطع الصلة مع جذوره. ومهما تنوعت منجزات الأعلام على مر العصور فقد كانت مسكونة في جوهرها بالإجابة عن سؤال البلاغة؛ لذلك فقد شملت فترات زمنية واسعة وممتدة من تاريخ العرب، وما دمنا ننتمي إلى العصر الحاضر فقد كان تركيزنا على البحث في الدراسات البلاغية العربية المعاصرة عن الفترات التي لم تركز فيها على هذا السؤال.

ما البلاغة؟

دفعنا هذا السؤال للإجابة عنه مفهوما في فترة زمنية لها طابعها الخاص نفسيا وعقليا على كل عربي مثقف، ألا وهي فترة ما عُرف بـ«عصر النهضة العربية الحديثة»،

وقد انبثق هذا السؤال بعد اطلاعنا على المنجز البلاغي العربي الذي لحق هذه الفترة، فوجدنا أنه لَمَّا يُطرح بشكل صريح مع أي علم من أعلام البلاغة العرب المعاصرين، باستثناء محمد مشبال في كتابه «عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث»، الذي رصد فيه ثلاثة مفهومات للبلاغة في هذا العصر^(١)، وهذا ما كاد يشني عزيمنتنا نحو الخوض في الإشكال المطروح لولا الملاحظات الآتية:

انطلق الباحث في تحديده مفهوم البلاغة من نصوص أعلام لهم مكانتهم في تشكيل الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة دون ربط ذلك بما هو خارج النص. فكان هذا التوجه النصّاني عند الباحث دافعا جدد فينا طرح السؤال، انطلاقا من إيماننا بأن البلاغة معرفة لا تتشكل بمعزل عن مقامها الحضاري، من تغيرات سياسية وثقافية واقتصادية وغيرها؛ ولذلك اهتدينا إلى أن الإشكال أكبر مما هو عليه من تحديد مفهوم البلاغة، بقدر ما هو بحث عن دوافع طرح السؤال البلاغي في ذاته، وهل كان ذلك بوعي أو بدونه عند أعلام تلك الفترة. وهو ما قادنا لاحقا إلى ربط البلاغة بالهوية^(٢)، وما يتفرع عنها من إشكالات

(١) رصد الباحث ثلاثة تصورات لمفهوم البلاغة في هذا العصر:

أ. تصور يدمج التخيل والحجاج، ويمثله محمد عبده ورشيد رضا ولويس شيخو وجبر ضومط والأب خليل إده اليسوعي ونقولا فياض.

ب. تصور يفصل التخيل عن الحجاج، ويمثله بشكل بارز أمين الخولي.

ج. تصور ثالث مدافع عن الأدب بمفهومه التخيلي منطلقا بدون وعي من مفاهيم بلاغة الحجاج، ويمثله أحمد حسن الزيات وأحمد الشايب.

راجع: محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث: نحو بلاغة موسعة، كنوز المعرفة - الأردن، ط ١، ٢٠٢٠. ص: ٦٦.

(٢) ينصرف هذا البحث كله إلى بحث الهوية الجماعية بدل الهوية الفردية؛ لذلك سنقتصر على كلمة «هوية» فقط للإحالة على الهوية الجماعية.

من قبيل ثنائية التراث والحداثة، والوحدة، والوطنية، والقومية... إلخ.

انشغل الباحث بقضية الأنواع الأدبية والخطابية في مؤلفات أعلام تلك الفترة، وبخاصة عند لويس شيخو، فأبان عن أفكار قيمة ليست متداولة البتة، ولا نغالي إذا قلنا إن تلك الملاحظات والآراء التي خرج بها الباحث من شأنها أن تدعو إلى إعادة النظر في الأحكام البلاغية التي أضحت تطلق جزافاً من اختزال وتضييق وغيرهما من الصفات السلبية، فقد أشار الباحث إلى اتساع مفهوم البلاغة حينئذ، إلا أننا لاحظنا مرة أخرى أن توجه الباحث النصّاني، في اعتكافه على النصوص دون ربطها بمتغيرات التاريخ، حال دون ربط تلك الأنواع بما هو تاريخي ومجتمعي، وتحديدًا مع الأنواع الخطابية، تلك الأنواع اللصيقة بمقاماتها الواقعية، وذلك معروف منذ أرسطو، وهو ما أكدته كارول لاين ميلر التي تُعدُّ من أبرز الباحثين المعاصرين المنشغلين بالنوع الخطابي في جانبه المجتمعي، تقول: «تشير الأنواع الأرسطية الثلاثة إلى دور خاص ومحدود للخطابة، بحسب كوفر Kaufer، ولكنه دور جد مهم، يتمثل في «الحفاظ على الوظائف الطبيعية للدولة»^(١)، وهذا على عكس الأنواع الأدبية التي يُنظر فيها غالباً إلى سماتها الداخلية فـ«في حقول الأدب والإنشاء، يتأسس التصنيف عادة على عناصر شكلية وليست تداولية»^(٢). ومن ثم خصّصنا حديثنا للأنواع الخطابية وظروف تشكلها بالربط بين العناصر الداخلية ومقامها الحضاري عموماً.

كان هاجس الباحث الإشارة إلى أن مفهوم البلاغة في الفترة المدروسة (من

(1) Carolyn Miller, «Genre as Social Action». in: Genre And The New Rhetoric. Aviva Freedman and Peter Medway, eds. Critical Perspectives on Literacy and Education. London: Taylor & Francis, 1st Edition 1994. p: 23.

(2) Ibid, p. 26.

أواخر القرن التاسع عشر وصولاً إلى الثلاثينيات من القرن العشرين^(١) يخالف ما درجت عليه فُهوم المعاصرين من ربط البلاغة بعد القاهرة الجرجاني، أي منذ القرن الخامس الهجري إلى ما قبل الصحوة البلاغية العربية المعاصرة في بداية ثمانينيات القرن الماضي، بالاختزال والانكماش ساحة ذلك الحكم المطلق حتى على تلك الفترة. وهذا ما أضفى صبغة التنظير على الكتاب في مجمله وإن كان لا يخلو من تطبيقات جزئية، نقول ذلك بعد اطلاعنا على مشروع الباحث وإدراك خصوصيته المتمثلة في نزوعه نحو التطبيق^(٢). وإذا كانت طبيعة الانشغال قد حتمت على الباحث الاهتمام بالتنظير، فإننا حاولنا في بحثنا هذا الاهتمام تطبيقياً - من زاوية بلاغية موسعة مبنية على التفاعل بين الإمتاع والإقناع - بنصوص خطابية تنتمي إلى تلك الفترة؛ لِمَا للخطابة من ارتباط وثيق بالمتغيرات المجتمعية، ولما تكتسبه من قوة حجاجية في الدفاع عن الهوية ضد الأطماع الخارجية، ومن هنا كانت الخطابة ألصق الأنواع بتحديد مفهوم الهوية تداولياً، وقد عبّر عن مكانة الخطابة آنذاك أحد الكتاب بقوله: «أما الخطابة عند المحدثين فقد صرعت الشعر، وسامت الكتابة على جلال خطرها»^(٣).

وإننا إذ نقدم هذه الملاحظات فهي ليست تنقيصاً من عمل الباحث بقدر ما هي بحث في سبل إغنائه بتوسيع دائرة البحث خارج النصوص، أي في إطار

(١) محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي الحديث، مرجع مذكور، ص: ٩.
 (٢) عادل المجداوي، «الأبعاد النقدية والبلاغية في مشروع البلاغة الرحبة لمحمد مشبال»، ضمن كتاب البلاغة في أعمال محمد مشبال (حوارات قراءات شهادات)، إعداد وتنسيق عبد الفضيل ادراوي ومحمد البقالي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة عبد المالك السعدي تطوان، ط ١، ٢٠٢١.

(٣) محمد الحوفي، فن الخطابة، نهضة مصر، دت، ص: ٢٠٦.

المقام الحضاري العام. فما نصبو إليه لا يتعارض معه؛ ولذلك لا نخفي استفادتنا الكبيرة من أفكار الباحث وآرائه الفريدة، وبخاصة تلك التي تهتم حجاجية الأسلوب. زد على ذلك أن الباحث يدرك ارتباط تحليلاته بما هو نصي، فذلك ديدنه عن وعي وهو ما لا يخفى على كل من اطلع على مشروعه البلاغي الموسوم بـ«البلاغة الرحبة». ومن ثم يتحدد توجهنا في المزج بين التنظير والتطبيق، إذ لا نؤمن بتحليل نص دونما اطلاع عميق على شروط إنتاجه الداخلية والخارجية، وربط ذلك بتاريخية الفكر وتطوره عبر العصور.

يتخذ هذا البحث، تبعاً لما سبق ذكره، مسارين اثنين يضمن تفاعلهما بحث علاقة البلاغة بالهوية، أو بصيغة أخرى البحث في التعبير عن الهوية بلاغياً سواء تنظيراً أو تطبيقاً دون تعسف في إسقاط مفهومات غريبة عن المدونة المعتمدة، وأخذاً بالسياق الكلي للنصوص وانفتاحاً على المقام الحضاري المؤطر لكل ذلك، دون أن ننسى مساراً تاريخياً شكلته عدة قرون، وتيسيراً على القارئ تتبع خيوط البحث، نُفضّل أمامه هذين المسارين تاركين له في الأخير حرية القراءة النقدية:

٢- مسار البلاغة والثقافة

إذا كانت الهوية في عصر النهضة العربية الحديثة تحيل من جهة على ارتباط الذات بمرجعيات محددة، فإنها في المقابل بحث عن تمايز نشأ في مواجهة الآخر، فأخذت تلك المواجهة مساحة هوياتية تتدرج بين تلمس أوجه التميز والمجابهة القوية والعنيفة بوساطة الخطاب. ولما كانت البلاغة إحدى سمات «العروبة»؛ فقد تجلّى سؤالها بداية مع مطلع النهضة في سياق مقارنتها بالبلاغة الأوربية، والفرنسية تحديداً. وكان ذلك لحظة الاتصال العربي بالغرب في زمن محمد علي باشا تحديداً. وهذا ما يجسده رفاة الطهطاوي في قوله: «وهذا العلم [البلاغة]

بهذه الحيشة ليس من خواص اللغة العربية، بل قد يكون في أي لغة كانت من اللغات، فإنه يعبر عن هذا العلم في اللغات الإفرنجية بعلم «الريثوريقي»، نعم، هذا العلم في اللغة العربية أتم وأكمل منه في غيرها، خصوصاً علم البديع...»^(١).

ينطلق الطهطاوي من منظور بلاغي مقارنة إلا أنه إذا كان في البداية يقر بالتمايزات البلاغية بين اللغات؛ فإنه من جهة أخرى يغالي إذ يجعل بلاغة العرب أتم من غيرها على وجه الإطلاق، والطريف أن سمات الكمال انصبت عنده على البديع الذي لطالما كان يُنظر إليه في عصر النهضة على أنه تابع لعلمي البيان والمعاني امتداداً للتصور السكاسي، هذا بالإضافة إلى بلاغة القرآن. غير أن أهم ملاحظة بلاغية في كلام الطهطاوي تجسدت في وقوفه على التفرقة بين البلاغة العلمية والبلاغة الإنشائية؛ ولذلك قال: «نسبة علم البلاغة للبلاغة كنسبة العروض للشعر، فحيث قد توجد البلاغة عند من لا يحسن علم البلاغة، كما أنه قد يحسن علم البلاغة غير البليغ»^(٢)، ولعل القسم الأول من البحث يوضح هذا التفريق عند من أتوا بعد الطهطاوي من متخصصين في الخطابية، أي علم دراسة قواعد إنشاء الخطابة.

- مسار البلاغة والسياسة

قادنا بحث الهوية العربية في عصر النهضة وإبراز علاقتها بالبلاغة إلى حقيقة تاريخية تمثلت في أن الخطابة كانت أبرز الفنون الأدبية التي جابهت الاحتلال الأجنبي وقاومت بالكلمة أطماعه، وذلك لتمييزها بالشفوية التي تخاطب الجماهير إذكاءً لإعلاء صوت الحق وإظهار الانتماء إلى تراث لا يرضى بأن يكون

(١) رفاة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة،

دار الشروق - القاهرة، ٢٠١٠، ج ٢/ ص: ٢٧٢.

(٢) نفسه، ص: ٢٧٣.

تابعا بعد أن كان متسيد العالم الواسع من الصين شرقا إلى الأندلس غربا. فأما الفنون الأخرى، فظلت تابعة للخطابة في مواجهاتها. وإن كان الشعر في بعض الأحيان يعبر عن تلك الأوضاع ويسعى من زاويته إلى توحيد الكلمة وتصوير حقيقة المحتل، فإنه في أغلبه عاد إلى الوراثة قرونا يبحث له عن أنموذج القصيدة في عصور ازدهارها، فقد انصرف الشعر إلى التراث قصد المحاكاة وكأنه انفصل عن واقع معيش ليجتهد له عن حياة مستلهمة من التراث بعيدا عن إشكالات الشاعر الراهنة وما تقتضيه من تغيرات على مستوى صناعة الخطاب معنى ومبنى.

ولعل ربط النهضة العربية الحديثة بأعلام الشعر البارزين الذي ظهروا في تلك الفترة كان مسؤولا عن تغييب الدور الذي اضطلعت به الخطابة عموما. وهذا الارتباط العربي بفن الشعر وإعلاء قيمته على حساب الأنواع الأخرى ليس وليد الحياة المعاصرة، إذ لا يخفى أن البلاغة جُلّها ارتبطت بجنس الشعر تنظيرا وتطبيقا، ولم تفسح المجال للأنواع الأخرى إلا في مساحات ضيقة تكاد تختفيها. يقول محمد مشبال في هذا الصدد: «إن وصفنا للشعر بأنه يشكل الجنس الأدبي الأكثر حضورا في صياغة أصول البلاغة العربية ومفهوماتها، لا ينفي حضور أجناس الخطاب الأخرى، ولكنه حضور يتم بواسطة الأسلوب الشعري الذي امتد إلى الخطابة والرسالة والمقامة وغيرها من الأجناس، ولم ينحصر في القصيدة فقط»^(١). وإذا كانت ملاحظته مرتبطة بالتراث البلاغي، فلنسأل أنفسنا عن نسبة حضور خطابة عصر النهضة العربية الحديثة في الدراسات البلاغية المعاصرة مقارنة بالأنواع الأخرى؟

(١) محمد مشبال، «البلاغة ومقولة الجنس الأدبي»، عالم الفكر (الكويت)، ع ١، مج ٣٠،

لقد وقف محمد حسين هيكل على حقيقة هذا التفاعل بين الفنون والتحويلات المجتمعية؛ فكان دقيقاً في وصف مرحلة النهضة مجسداً الانتقال مما هو ثقافي إلى ما هو سياسي في قوله: «كانت الكتابة جامدة جمود الشعر إلى ما دون نصف قرن مضى، وكان الكتاب يقلدون أساليب الأقدمين، ويحتذون أنواع كتاباتهم في المقامات والرسائل وما إليهما، ويغرمون بالسجع والبديع غرامهم، ويعتبر أحدهم أكبر فخره أن يكون معارض الجاحظ أو عبد الحميد، وفيما هم في سكينتهم إلى أدبهم تسللت إلى مصر وإلى الشرق ثورات سياسية واجتماعية متأثرة بالثورة الفرنسية، وبما أصاب أوروبا من هزات عنيفة في أعصابها، فقام دعاة لمثل هذه الثورة، بعضهم في السر وبعضهم في العلن، واتخذوا الخطابة والكتابة وسيلتهم إلى إعلان ثورتهم، ولم يكن أسلوب ابن المقفع، ولا لغة ابن قتيبة، ولا صناعة المبرد، هي التي تكفل تحريك الجماهير لقبول هذه المبادئ»^(١).

يحيل هيكل في نصه على ارتباط الكتابة بالتحويلات المجتمعية بل يقصر هذه الكتابة على الخطابة بداية ثم الكتابة، وليست الكتابة هنا إلا المقالات الصحفية، كما أن ربطه الخطابة بالجانب السياسي لا يحيل إلا على نوع واحد منها وهو الخطابة السياسية. ولا بد أن نشير هنا إلى أن الخطابة من الفنون الأدبية التي تقوم على الوظيفة التأثيرية لا الوظيفة التعبيرية فقط؛ ولذلك فهي تنكئ على أساليب التعبير الأدبي لتبليغ دعوى أو قضية ما. ولعل أكبر إجحاف في حق الخطابة يكمن في أن النظر إليها بمعزل عن وظيفتها التأثيرية يؤدي في كثير من الأحيان إلى فصلها عن مقامها التواصل الواقعي. وينتج تبعاً لهذا الفصل تحليلها وفق منظور

(١) محمد حسين هيكل، ثورة الأدب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، ٢٠١٢.

أدبي لا حجاجي. ولأجل كل ما تقدم، نظرنا في نصوص الخطابة السياسية التي تنتمي إلى عصر النهضة متحاشين قدر الإمكان المزالق الإستمولوجية.

منهجية القراءة والتحليل

ولما كانت الهوية تتجلى في المسارين معا، أي في ما هو ثقافي وفي ما هو سياسي حتى تنوعت تنوعا؛ فقد جسدت مراحل البحث تلمس سبل بنائها داخل الخطاب من زاوية بلاغية، وهو ما حدا بنا إلى الكشف عن ذلك البناء بعيدا عن إرهاب البحث بعدة مصطلحية ومفهومية من شأنها أن تحجب ما نرومه في النصوص التي اشتغلنا عليها أو أن تطمس هويتها. لاسيما إذا عرفنا أن الهوية أضحت مفهوما مركزيا في العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ فكل من الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، والأنثروبولوجيا، ودراسات الخطاب وفرت مقاربات مختلفة في تعريف هذا المفهوم وأدوات بحثه^(١). وسيلحظ القارئ بأننا نعزف عن الخوض في إعطاء تعريف جاهز لمفهوم الهوية - مع الوعي بصعوبة ذلك - ذلك أننا ننهج سبيل البحث لتجريد المفهوم انطلاقا من النصوص والخطابات التي تدرجنا فيها من التفسير إلى التحليل وحتى التأويل أحيانا، وإذا كان لا بد من تحديد مرجعية على الأقل يمكن الاستناد إليها في خضم تعريفات متنوعة المشارب لمفهوم الهوية، فإننا نشير على سبيل الاستئناس إلى تعريف بول كروسكريتي الذي يقول فيه: «تُعَرَّف الهوية بأنها البناء اللغوي لأعضاء مجموعة

(1) Héctor Grad & Luisa Martín Rojo, «Identities in discourse» (An integrative view). In: *Analysing Identities in Discourse*, Edited by Rosana Dolón & Júlia Todolí, John Benjamins, Amsterdam/ Philadelphia, 2008. p: 3.

اجتماعية أو عدة مجموعات أو فئات»^(١)، غير أننا في نهجنا لا نكتفي بهذا البناء اللغوي دون ربطه بالسياق التاريخي والسياسي والثقافي والحضاري عموماً لعصر النهضة العربية الحديثة، فاللغة أو بالأحرى البلاغة لا تكتفي بإظهار هوية جاهزة في مقام تواصل بل يمكن الادعاء بأنها تبنيها خطايا بوساطة وسائلها المتنوعة، ومن أمثلة ذلك ما سنراه في تحليل الخطب المرتبطة بالثورة العربية وما حملته من مفهومات الهوية، من قبيل مفهوم الوطن مع مصطفى كامل ومفهوم الأمة مع سعد زغلول وهو مفهوم لم يكن موجوداً قبله. ومن ثم يتنازع تعريف الهوية في بحثنا تعريف ثانٍ يرتبط بالفكر عموماً، ولكن هذا الفكر بدوره لا ينبثق من المطلق بل من حوادث اجتماعية معينة تدعو إلى الإحساس بالهوية وبضرورة بنائها بعد أن تكون قد اضمحلت بفعل هوية أخرى مهيمنة ومسيطرة؛ ونتيجة لذلك فالهوية في بحثنا تتلون بالطابع الاجتماعي في تفاعله بالبناء اللغوي، وهذا ما يتماشى مع تعريف بومون للهوية «بأنها بناء متنامٍ، هو حصيلة عملية بلاغية وتأويلية»^(٢)، ينشأ هذا البناء عن تفاعل المتواصلين واختياراتهم في مقام معين بغية تحديد طرف هوية معينة تجاه الآخر. وبصيغة مختزلة فإن هذا البحث يعالج الهوية من منطلق مقارنة «بنائية» (constructionism) مبتعداً عن المقاربة «الماهوية» (essentialism).

وفي سياق أهمية البلاغة في دراسات الهوية، تنبّه لان برونر في مقال له نُشر سنة (٢٠٠٥) إلى أن دراسات الهوية الوطنية تغيب عنها نظرية البلاغة، أو

(1) Paul V, Kroskity. «Identity». Journal of linguistic anthropology 9 (1-2). 111-114, 1999. p: 111.

(2) Richard, Bauman. «Language, identity, performance». Pragmatics 10 (1). 1-5, 2000. p:1.

النظريات المرتبطة بالأبعاد الإقناعية للخطاب، مع إبداء تعجبه من أن الهوية الوطنية تُنتج بوساطة البلاغة، كما أشار إلى أن أغلب النصوص المتعلقة ببناء الهوية تفشل في ذكر هذا الفرع من المعرفة^(١). فحاول تبعا لذلك إلقاء الضوء على مجموعة من النظريات البلاغية التي من شأنها الإسهام في نقد القضايا المتعلقة بتحديد الهوية الوطنية. لكنه في حقيقة الأمر لم يتجاوز منطقة التفكير النظري في شأن الهوية عموما والهوية الوطنية على وجه التخصيص، ومن ثم تتوضح أهمية هذه المحاولة التي أقدمنا عليها في مستوياتها، النظري: حين انطلقنا من نصوص متنوعة بهدف استخلاص مفهوم البلاغة الذي كان رهينا بمفهوم الهوية في عصر النهضة العربية الحديثة، والتطبيقي: بالاشتغال على نصوص خطابية سياسية قصد إظهار كيف يسهم الخطاب عموما والسياسي خاصة في بناء الهوية في أشكالها المتنوعة بالتركيز على الهوية الوطنية، وذلك بحصر منطقة الاشتغال في النصوص الخطابية التي شكلت الثورة العرابية منطلقها.

وإذا كنا نتحاشى الخوض في الهوية فلسفيا؛ فإننا بحكم انطلاقنا من مقارنة بلاغية يلزمنا الكشف عن وسائل بنائها خطابيا. ولعل من بين أبرز الصعوبات التي تعترض الباحثين في مجال الهوية الإجابة عن إشكالية بناء الهوية، وفي هذا السياق يقول كاستيلس: «من السهل القبول، من المنظور الاجتماعي، حقيقة أن كل الهويات مبنية. القضية الأساسية هي كيف، ومِمَّ، وبواسطة من، ولماذا؟»^(٢).

(1) Lane Bruner, «Rhetorical Theory and the Critique of National Identity Construction», in National Identities, 7: 3, 309 - 327, Routledge - London, 2005. p: 309.

(2) Manuel Castells, The Power of Identity: The Information Age: Economy, =

مع التلميح إلى أن تبني المقاربة البلاغية يقود دون شك إلى أن الهوية ليست جوهرًا ثابتًا، وإنما هي تنوعات بحسب ظروف إنتاج الخطاب المتنوعة. إن الهوية بهذا المعنى تتحدد وفق رؤية منتج الخطاب أو بنائه فقط في أدنى تحديد، أي طريقة عرضها.

إذا كنا نسعى إلى توضيح مفهوم الهوية وربطه بالبلاغة؛ فإن التحليل كذلك ينبغي أن يحفظ لتلك النصوص هويتها التي تتأطر داخلها، ولهذا تروينا في اختيار المفاهيم الأنسب في إضاءة النصوص تحرزا مما قد يطمس هويتها، لأن التحليل ينبغي أن يكون في إطار قراءة تتفاعل مع النص في بنيته ووظيفته، أي سياقه الداخلي والخارجي، وقد زاد حرصنا على ذلك في التحرز من الإسقاط المفهومي المباشر، ومن ثم دفعنا الحرص على ذلك إلى مساءلة المفاهيم نفسها، فكان من حسنات ذلك أن وضّحنا مناطق ظلت محجوبة عن عموم الباحثين في الحقل البلاغي، من ذلك الإجابة عن علة إقصاء الباحثين مفهوم الإيتوس الخارجي والاكتفاء بالإيتوس الداخلي أو الخطابي، بالإضافة إلى استثمار مفهوم الإيتوس الجماعي لأول مرة مع مثل هذه النصوص ذات المنزع الأدبي، بالإضافة إلى توضيح العلاقة بين الإيتوس والهوية من زاوية بلاغية حجاجية. ولم يكن يطيب لنا أن نستثمر المفهوم دون التأصيل له تراثيا كلما دعت الضرورة إلى ذلك، وهو ما ستعبر عنه صفحات القسم الثاني من البحث.

إن تحليل هذه الخطب لا ينفصل في الحقيقة عن الوعي المنتج لها في تلك الفترة، ولربما تغيب هذه الحقيقة عن كثير من المتخصصين بله دونهم؛ إذ سيدرك

القارئ - خاصة في الفصل الثاني من القسم الأول - أن كثيرا من المقولات البلاغية الحجاجية المتداولة اليوم ذاعت في مؤلفات بلاغي عصر النهضة مرتبطة بالخطابة كما تبلورت في النظرية الأرسطية. وعموما، فإذا كنا ننطلق من توجه عام يرى بأن الحجاج «يشمل مجال الخطاب كله، الهادف إلى الإقناع والتيقين، كيفما كان المُستَمع وكيفما كان الموضوع»^(١)، فقد التزمنا بقراءة النصوص الخطابية وفق سياقها النصي ووفق مقامها الحضاري؛ فنتج عن ذلك رصد المهيمونات البلاغية في كل خطبة على حدة. ويصدر ذلك عن إيمان بأن «المقاربة النوعية هي التي تجعل دراسة بلاغة الحجاج لا تسير وفق خطة ثابتة أو قواعد مرسومة سلفا؛ فالحجج والوجوه الأسلوبية بوصفها مقولات متعالية وبنيات مجردة عندما تتشكل في نص ذي موضوع معين، وتتسب إلى إطار نوعي تحكمه مكونات وسمات متواترة، فإنها تتلون وفق المقام النصي والنوعي الذي تنزل فيه؛ إذ تهمين أنواع من الحجاج والسمات الأسلوبية في نص دون آخر، وتكتسي وظائف متباينة»^(٢)، وهذا ما سيتبين بالملاموس في القسم الثاني من البحث. وكما أن طائر الحمام أعجز عن الطيران بجناح واحد؛ «لأنه إذا كان مقصوفا من شق واحد اختلف خلقه، ولم يعتدل وزنه، وصار أحدهما هوائيا والآخر أرضيا»^(٣)، فالبلاغة لا تقوى على التحليق بجناح واحد كذلك؛ ومن ثم

(1) Chaïm Perelman, *The Realm of Rhetoric*. Trans. by W. Kluback. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1982. p: 5.

(٢) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، كنوز المعرفة - عمان، ط١، ٢٠١٥. ص: ٣٨.

(٣) أبو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط٢، ١٩٦٥، ج٣، ص: ٢٣٠.

كان لزاما علينا توضيح التداخل والتفاعل بين جناحي التخيل والتداول في بناء بلاغة الخطاب الإقناعي، منطلقين من خصوصية النصوص الخطابية التي يكون فيها التخيل في خدمة الحجاج.

لقد كثرت الدراسات التي تتخذ البلاغة عنوانا لها إلى درجة «الموضة»، فتشكلت نزعة واضحة عند كثيرين ممن ينسبون منجزاتهم إلى البلاغة، ذلك العلم الذي «نضج ولم يحترق»؛ فلا يخفى على القارئ العربي ما حققته البلاغة من عودة قوية استرجعت معها سمة الشمولية، التي جعلت أعلامها ينعتونها بالإمبراطورية^(١) بعد فترة حرجية كانت فيها مقرونة بالكلام غير النافع إلى درجة منعها من التدريس في فرنسا أواخر القرن التاسع عشر، وقد كان لتلك اللحظة الحرجية دوافع وأسباب تناولتها العديد من الدراسات^(٢)، لا مجال لعرضها هنا. ومن ثم، فإن

(١) يرجع هذا الوصف إلى كتاب شايم بيرلمان (Chaïm Perelman) الموسوم بـ «إمبراطورية البلاغة»:

l'Empire Rhétorique: Rhétorique Et Argumentation, Bibliothèque Des Textes Philosophiques, Paris, 1977.

(٢) تبقى أهم دراسة بهذا الخصوص دراسة جيرار جنيت (Gérard Genette) المعنونة بـ «البلاغة المختزلة»:

La rhétorique restreinte, In: Communications, 16, 1970. Recherches rhétoriques. pp. 158 - 171.

وانظر على سبيل المثال لا الحصر الفصل الأول (عن تحولات البلاغة) من كتاب: محمد مشبال، البلاغة والأدب: من صور اللغة إلى صور الخطاب، دار العين - القاهرة، ط ١، ٢٠١٠. [صص: ١٥ - ٤٨]، ومقدمة كتاب: محمد مشبال، محاضرات في البلاغة الجديدة، الرافدين - لبنان/بيروت، ط ١، ٢٠٢١. والقسم الأول من كتاب: محمد العمري، =

تلك العودة لم تكن بالأمر الهين؛ فقد تجشم عناء تلك المهمة مفكرون محسوبون على الفلسفة أولاً، أبرزهم شايم بيرلمان Chaïm Perelman وستيفن تولمين Stephen Toulmin وميشيل مايير Michel Meyer وأوليفي روبول Olivier Reboul، ثم نقاد وباحثون سواء أكانوا غربيين أم عرباً، أظهرهم رولان بارث Roland Barthes وكيبيدي فاركا Kibédi Varga وهنريش بليث Heinrich Plett، ولا ننكر ما تسهم به الأفلام العربية في خدمة البلاغة الكونية أو الإنسانية، لذلك لا نقول بلاغة غربية أو عربية إلا في سياق التاريخ.

وفي هذا السياق الجديد والمتعش للبلاغة كثر الانتساب إليها فالمخلصون لها عانوا إشكالاتها سواء على مستوى التنظير أو على مستوى التطبيق، وهنا، لا بد من ذكر أعلام عرب ارتبطت أسمائهم بالتجديد في الدرس البلاغي، نخص بالذكر محمد العمري صاحب مشروع البلاغة العامة، ومحمد مشبال صاحب مشروع البلاغة الرحبة (أو الموسعة)، ومنجز محمد الولي الأمل إلى الترجمة والبحث في الاستعارة، وحمادي صمود، وعبد الله صولة، وجابر عصفور، وصالح فضل، وعماد عبد اللطيف صاحب مشروع بلاغة الجمهور، ومشروع محمد بازي القائم على إعادة قراءة التراث من زاوية تساند المستويات اللغوية وتفاعلها التي تسهم في الكشف عن المعنى وتشديد الدلالة. بالإضافة إلى أسماء أخرى

= المحاضرة والمناظرة، في تأسيس البلاغة العامة مواجهة بين زمن الجرجاني وزمن القزويني، أفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠١٧. وكتاب:

Heinrich F. Plett, Literary Rhetoric: Concepts - Structures – Analyses, (International studies in the history of rhetoric; v. 2) Brill, LEIDEN - BOSTON 2010. pp: 3 - 31.

كانت لها إسهامات محدودة كمياً ونوعياً. غير أن التركيز على هؤلاء الباحثين المعاصرين يجب ألا ينسينا حقيقة تاريخية تمثلت في أن بذور التجديد البلاغي ودعواته تشكلت في خطاب مرحلة ما عُرف بعصر النهضة العربية الحديثة، مع أعلام بارزين مشهورين، من أمثال الشيخ أمين الخولي الذي امتد مشروعه مع تلامذته كمصطفى ناصف وشكري عياد وغيرهم بل إلى محمد مشبال نفسه^(١). وإن ارتبطوا بالبلاغة الأدبية مخاضمين عنصر الحجاج. أو أعلام غير معروفين قبل أمين الخولي، لم تتعود أذن القارئ العربي على السماع بهم مثل عبد العزيز البشري الذي وصفه طه حسين بجاحظ هذا العصر أو لويس شيخو الأديب الموسوعي، أو أعلام لطالما التصقت أسماؤهم بحقول معرفية مجاورة لتخوم البلاغة كمحمد عبده.

لكن في مقابل ذلك، بتنا نسمع من حين إلى آخر عنوانات تحسب نفسها أن البحث البلاغي ليس إلا انتساباً اسمياً، وخاصة في شقها الحجاجي؛ مما أسهم في بروز دراسات مشوّهة الرؤية ومشوّهة النصوص. وهذا حال من لا يكابد عناء البحث أو السؤال؛ إذ تصبح البلاغة عند مثل هؤلاء تمارين للبحث عن تقنياتها في النصوص بل في أجزاء منها مستأصلة استئصالاً، وكأن الأمر مقتصر على البحث عما يعزز القاعدة ويتنصر لها، دون اهتمام بخصوصية النص أو مراعاة سياقه

(١) راجع بهذا الخصوص الفصل الرابع (البلاغة الرحبة) من كتاب: محمد مشبال، أسرار النقد الأدبي: مقالات في النقد والتواصل، مكتبة سلمى الثقافية - تطوان، ط ١، ٢٠٠٢، ص: ٣٧. غير أن الباحث سيقترح تصور الخولي المخاضم لبلاغة الحجاج، راجع ذلك النقد في الفصل الرابع (نحو بلاغة أدبية) من كتاب: محمد مشبال، البلاغة والأدب، مرجع مذكور. وتحديدًا ص: ١٠٠.

النصي أو مقامه الحضاري الذي أُنتج فيه. إن هؤلاء ينسون أن البلاغة إشكال في جوهرها مرتبط بسؤال أو عدة أسئلة^(١).



(١) راجع على سبيل المثال، كتابات ميشيل ماير ومحمد العمري ومحمد مشبال بخصوص السؤال عن ماهية البلاغة. ويمكن أن نضيف ملاحظة جوهرية تنبّه إليها محمد مشبال من شأنها أن تفسر تهافت الدراسات الحجاجية المستنسخة، يقول: «وعلى الرغم من أن برلمان وسّع المجال الخطابي لبلاغته الجديدة خارج حدود أنواع الخطابة الشفاهية التي اقتصر عليها أرسطو في وضع أسس بلاغته، إلا أن نظرية برلمان الحجاجية لم تلتزم بمفهوم النوع؛ فالحجاج عنده مفهوم مجرد عن أي شكل يفرضه جنس الخطاب أو نوعه»، راجع، محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، نحو مقارنة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، كنوز المعرفة، ط ١، ٢٠١٨، ص: ٣٣٠.

القسم الأول

سؤالُ البَلَاغَةِ وَالْهُوَيَّةِ وَتَجَلِّيَاتِهِمَا الْخُطَابِيَّةِ
فِي عَصْرِ النَّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْحَدِيثَةِ

تمهيد

البلاغة تاريخ وأسئلة والبلاغة تاريخ أسئلة، كما أنها تاريخ علم وتاريخ نص، ومن المحطات التاريخية البارزة في الأدب العربي عموماً، ما عُرف بعصر النهضة العربية الحديثة، فكيف كانت حال البلاغة في هذا العصر؟ وما سؤالها أو أسئلتها التي نذرت نفسها للإجابة عنها آنذاك، انطلاقاً من الدعوى القائلة بانتعاشها في ذلك العصر؟

اتجه بعض البلاغيين العرب القدماء في بُحوثهم التي يحركها السؤال إلى تأسيس تصورات ترتقي إلى مستوى العلمية^(١)، فأبدعوا في غمرة البحث مفاهيم انطلاقاً من التفاعل مع النصوص الفاعلة في الحياة أو في الثقافة عموماً. فيما اتجه بعضهم الآخر بعد القرن الخامس خصوصاً إلى تجميع تلك المفاهيم بمعزل عن أسئلتها المنتجة لها، فبدأ بذلك مسار التقعيد من القزويني إلى شراحه. وينبغي أن نؤكد كذلك على أن محاولات التقعيد، خاصة مع القزويني كان لها سؤال محرك كذلك، ولكنه سؤال بعيد عن التفاعل مع نص أو خطاب معين إلا عن طريق من سبقه؛ فالقزويني من زمنٍ فيه «كان الخطباء من رجال الدين والسلطة في حاجة إلى بلاغة مقامية، منبرية ومجالسية، فوجدوا ضالّتهم عند السكاكي،

(١) تلك المصنفات هي المعروفة في تاريخ التأليف البلاغي بالدراسات المنهجية، كـ «الشعر لابن طباطبا»، و«نقد الشعر» لـ «قدامة بن جعفر». وبرزت في صورة أكثر ضبطاً مع فلاسفة العرب وحازم القرطاجني في المنهاج.

فاستخصوا من مفتاحه ما يهمهم»^(١)، واستمر الوضع في التدحرج نحو التأزم المعرفي للحضارة العربية مع سيطرة العناصر الأجنبية عليها، فانفصلت البلاغة عن طرح السؤال واكتفت باللوك والاجترار، وهنا نقف مجددا لنطرح السؤال: ما حال البلاغة في عصر النهضة العربية الحديثة؟ وما السؤال المُحرّك للمنجز البلاغي في ذلك العصر؟

سلاحظ القارئ أننا إلى حدود اللحظة نتحدث عن البلاغة دون الخطابة، غير أن حقيقة الأمر حين نتحدث عن البلاغة، فإننا نتحدث عن الخطابة وغيرها ضمنيا، فهي علاقة تضام، وهذا نابع من التوجه البلاغي المعاصر الذي نتبناه^(٢)؛ إذ ينظر هذا التوجه إلى البلاغة بوصفها علما وإنشاءً، أي خطابا واصفا للخطاب مادام الواصف يستند إلى أسس معرفية، وإنشاءً حين يتعلق الأمر بأنواع النصوص والخطابات، سواء أكانت تخيلية كالرواية والقصة والمقامة... أم تداولية حجاجية كالخطابة والرسالة والإشهار والمناظرة... فالخطابة إذن، نوع من الخطاب التداولي، والخطاب التداولي قسيم الخطاب التخيلي، وهما معا موضوع دراسة البلاغة الواصفة. إن مثل هذه الأسئلة حريّ بأن يطرحها صاحب التنظير البلاغي الذي يرسم لتصوره منطلقات وغايات، ويبحث عن الكليات دون تزييف الحقائق

-
- (١) محمد العمري، المحاضرة والمناظرة في تأسيس البلاغة العامة، مرجع مذكور، ص: ١٩.
 (٢) يتأسس هذا التوجه على منجزات محمد العمري ضمن مشروعه البلاغة العامة، ويمتد إلى منجزات محمد مشبال، فالجامع بين الاثنين الإيمان ببلاغة تشمل التخيل والتداول معا، لكن مع نزوع الأول نحو الكليات في إطار التنظير، ونزوع الثاني إلى البحث في البلاغات النوعية. وإذا كان الأول يؤمن بالبلاغات النوعية، فإن الثاني يؤمن بالبلاغة الرحبة. ونحن اليوم نشقّ طريقا يجمع بين التوجهين في آن واحد، سواء تعلّق الأمر بنوع أدبي أو خطابي معين أو بسؤال من الأسئلة البلاغية الكثيرة.

والوقائع. إن هذا الواصف لن يقبل مبدئياً بعطف الخطابة على البلاغة، وهذه مقدمة لا بد من بسطها لتأطير مسار البحث من المنطلقات إلى الغايات، فـ«البلاغة لا تقبل «الجوار» على نفس الدرجة من السلم إلا مع ما لا يدخل تحت سلطتها، لا تقبل أن تُجاور فروعها»^(١)، والخطابة فرع منها.

ما يزال عصر النهضة نفسه حتى يومنا هذا مرتبطاً بالسؤال، فالنهضة يمكن تلخيصها في سؤال واحد، هو: كيف نهض؟ وهذا سؤال عام تصافرت في الإجابة عنه عدة عناصر إما بوعي أو بدونه، ونحن نطرح أسئلتنا في سياق هذا السؤال الكبير من قبيل: هل كان للبلاغة حضور في الإجابة عنه؟ وكيف نفهم البلاغة إذا اعترفنا بأنها شكلت جواباً أو جزءاً من الجواب على الأقل؟ وهل كانت تلك البلاغة تنظيرات مجردة أو تجليات واقعية أو هما معاً؟ إن سؤال ذلك العصر سؤال الهوية والاختلاف، ومن ثم فهو سؤال بلاغي انفتح على مقام تواصلية حضاري ذي طبيعة جدلية بين التراث والحداثة. ستتوقف عند هذه الأسئلة في هذا القسم، بعد توزيعها على مسارين متداخلين، نتبع في الأول البلاغة مفهومها ومصطلحها، ثم نتقل مع الثاني إلى رصد علاقتها بالخطابة تنظيراً وممارسة. ينظم بين المسارين جوهر يرصد تفاعل البلاغة مع الخطابة ويبحث تجلياتهما واقعياً على مستوى الموجودات.

وقد استخدمنا مصطلحي «النهضة» و «الحديث» بصورة تتجاوز الحدود الزمنية الصارمة، فهما منفتحان طوال البحث للدلالة على مرحلتين اثنتين، ترتبط الأولى ببدء الإحساس بالذات العربية، فيما تُحيل الثانية على الانتقال من الإحساس إلى محاولة بلورة تصورات يتنازعها قطبا التراث والحداثة في حاضر

(١) محمد العمري، المحاضرة والمناظرة، مرجع مذكور، ص: ٧٥.

ينتظر عدة إجابات. ومن ثم فقد تمتد النهضة في مرحلة التحديث عند بعض البلاغيين مقارنة ببعضهم الآخر. إن النهضة لا تتحدد بزمن مضبوط، وإنما نعبر باللفظ الزمني عن تحولات فكرية في الجوهر. ولكن حرصاً على تحديد المساحة الفكرية التي ننوي رصدها، سنتبع الخطاب البلاغي من بدايات القرن التاسع عشر إلى الربع الأول من القرن العشرين، ونبفتح الخطاب البلاغي في تصورنا على كل ما له صلة بالأدب، بدءاً من مصنفات البلاغة المدرسية والأعمال المبنية على محاكاة أساليب الأقدمين إلى مصنفات تعليم الإنشاء أو محاولات تجميع الأنواع الأدبية في إطار علم الأدب، ولذلك سيتطلب منا رصد البلاغة في عصر النهضة إعطاء حكم على المنجزات البلاغية بالنظر إلى سياقها الحضاري، ويتج عن ذلك التمثيل بمن ارتبطت أسماؤهم بالنهضة مثل ناصيف اليازجي ممتدين في الزمن حتى مطلع القرن العشرين، مع أعلام من قبيل محمد توفيق البكري (١٨٧٠ - ١٩٣٢) ومحمد كرد علي (١٨٧٦ - ١٩٥٣) وغيرهما، وسيتخلل هذا المسار بروز سؤال التجديد البلاغي بداية مع محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩١٢) ثم سيتطور ليتبلور مع أعلام أسهموا في تأسيس مشاريع بلاغية حديثة.

أما في ما يخص رصد الخطابة وتجلياتها نظيراً وممارسة، فسنركز على الدراسات التي خصصت لها مصنفات كاملة، وقد اخترنا منها ثلاثاً، وهي:

- علم الخطابة، للويس شيخو (١٨٥٩ - ١٩٢٧)، وهو الجزء الثاني من كتابه علم الأدب^(١).

(١) لويس شيخو، علم الأدب، الجزء الثاني في علم الخطابة، مطبعة الآباء اليسوعيين - بيروت، ط ٣، ١٩٢٦. (الطبعة الأولى سنة ١٨٨٩)، كما سنستأنس بنسخة أخرى سابقة وهي من تأليف مشترك: لويس شيخو وجبرائيل إدّه، علم الأدب، الجزء الثاني في علم الخطابة، مطبعة الآباء اليسوعيين - بيروت، ١٨٩٠.

- الغصن الرطيب في فن الخطيب، لسعيد الشرتوني (١٨٤٧ - ١٩١٢) (١).

- نفح الطيب في الخطابة والخطيب، لمعروف الرصافي (١٨٧٥ - ١٩٤٥) (٢).

كما سنفتح على كتاب الخطابة لنقولا فياض (١٨٧٣ - ١٩٥٨) (٣)، قصد الاستئناس به فقط، لتأخره نسبياً عن التصنيفات السابقة.



(١) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب في فن الخطيب، المطبعة الأدبية - بيروت، ١٩٠٨.

(٢) معروف الرصافي، نفح الطيب في الخطابة والخطيب، مطبعة الأوقاف الإسلامية - دار الخلافة العلية، ط ١، ١٣٣٦هـ / ١٩١٧م.

(٣) نقولا فياض، الخطابة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، ٢٠١٥. (الطبعة الأولى سنة ١٩٣٠)

الفصل الأول

سؤال البلاغة في عصر النهضة

ألّفنا ربط صفة البلاغة المختزلة بالتفكير البلاغي العربي منذ القرن السادس الهجري - باستثناء منجز حازم القرطاجني (ق ٧) - وصولاً إلى عصرنا الحالي حيث بدأ الانتعاش يعود مجدداً إلى هذا الحقل المعرفي، ملصقين صفة الاختزال حتى بتلك المجهودات التي أنجزت في عصر النهضة. وهذا الحكم بالإطلاق يقتضي دراسة كل فترة من الفترات التي تغيّر فيها التفكير ولو جزئياً لتحديد مفهوم البلاغة فيها، ولذلك فالسؤال البلاغي في عصر النهضة هو تساؤل عن مفهوم البلاغة أولاً ثم عن وظيفة البلاغة في الحياة الإنسانية آنذاك، وعلى الرغم من أن الشق الأول يرتبط بإبستمولوجيا البلاغة والثاني يرتبط بما هو تداولي، فإن مفهوم البلاغة يتغير ويتطور بتفاعلهما معاً.

١. البلاغة: من الإحياء إلى التجديد

ارتبطت البلاغة بمجموعة من الأعلام بدءاً من مرحلة الوعي العربي بذاته، خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وامتداداً إلى الربع الأول من القرن العشرين، وصولاً إلى الإنجازات المعاصرة. ويقود تتبع تلك المجهودات البلاغية على تفاوتها إلى أن مرحلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر عرفت ارتداداً بلاغياً إلى الأصول، وهذا طبعاً في تلك المرحلة لذات تبحث عن هويتها

في الماضي إذ لا ترى لها حاضرا، مُحاولَةً تَجَاوُزَ عصر «الانحطاط» حيث انفصال البلاغة عن الحياة وشؤونها لتقع في صورة محنطة تتناقلها الأقلام من متن إلى شرح إلى شرح إلى ذيل شرح، دون التساؤل عن وظيفتها في الحياة، ولا حرج فحياة العرب حينها كانت أشبه بموت، فَلَا هُمْ يسوسون ولا هم يستشكلون. أما مع مطلع القرن العشرين، فكانت مرحلة التجديد في الخطاب البلاغي، خاصة مع الشيخ أمين الخولي ثم مع سلامة موسى وغيرهما.

وخير ما نظفر به بين هذين الفريقين، هو السؤال البلاغي الذي دعا إلى التجديد البلاغي. فبالرجوع إلى بدايات تشكل وعي الذات ورغبتها في استقلاليتها نجد أن البلاغة تجلت في الإجابة التي جعلت الرجوع إلى التراث سبيل النهوض، وهذا التراث مترابك ومتداخل، ففيه يتواشج الدين الإسلامي باللغة العربية ومباحثها بما فيها البلاغة. ولكن قبل ذلك نلحظ وجود كتاب ظلوا مرتبطين بالتراث العربي وأغلبهم من اللبنانيين، أمثال المعلم بطرس البستاني وناصيف اليازجي منذ مطلع القرن التاسع عشر، أما بعد ذلك فقد نشأ جيل ممن يحاولون التجديد لما وجدوه من قصور أدوات البلاغة الموروثة في معالجة النصوص والخطابات، مثل انتهاء البحث البلاغي الموروث عند الجملة. وعلى العموم، ففي سياق هذا الصراع بين القديم والجديد وأنصارهما ازدهر البحث البلاغي، لذكرنا بأن تاريخ تطور البلاغة إنما هو تاريخ أسئلة ارتبطت بنصين فاعلين في الثقافة العربية، وهما الشعر والقرآن. فالمباحث البلاغية كلها تناسلت من التفكير فيهما، إلى درجة المقابلة بينهما لتبين مزية أحدهما على الآخر كما فعل الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني مثلا.

وبناء على طبيعة الفترة التي نتحدث عنها، يمكن تحديدها بلاغيا في سؤالين

اثنين، هما:

أ. عصر النهضة وسؤال الهوية

فقد العرب السيطرة على الحياة السياسية والاجتماعية، بعد سقوط بغداد مروراً بطردهم من الأندلس وصولاً إلى تعطيل المدارس وتطبيق سياسة التتريك، إذ بقيت الأحوال تتردى قرناً بعد قرن في عهد العثمانيين إلى أن احتك العرب بالغرب (حملة نابليون ١٧٩٨م)، فبدأ الإحساس بالذات يتعش، خصوصاً بعد مد حبل التواصل مع الغرب في عهد محمد علي، لُتُرح مسألة التراث في مقابل الحداثة الغربية مع نجيب البعثة المصرية الأولى رفاعة الطهطاوي، الذي أكد «عدم التعارض بين الموروث العربي والمدنية الحديثة، فهو يوفق بين الدين والحضارة. وجميع ما كتبه في هذا الصدد محاولة للإجابة عن هذا السؤال: كيف يمكن للمسلم أن يتبنى حضارة العالم الأوروبي الحديث دون أن يتخلى عن دينه؟»^(١). لقد كان لهذا الاتصال بالغرب سبب في نشوء سؤال الهوية لذات حاضرها مترد، هذه الهوية مرتبطة بماضي «المجد»، ذلك الماضي الذي لا سبيل إليه إلا اللغة، فهي الحبل المتبقي منه، وأساس هذه اللغة ومزيتها عند العربي هو بلاغتها؛ فالبلاغة كانت تعيش في حقول المعرفة العربية الإسلامية، من علم الشعر، وأصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم اللغة، والتفسير... إلخ، أيام كانت البلاغة متفاعلة مع أنشطة الحياة كلها؛ ولذلك كان البحث عن الهوية بالرجوع إلى التراث العربي. وقد شهد القرن التاسع عشر عموماً محاولة إحياء الماضي التليد في الحاضر المضطهد، وفي لحظة التساؤل عن الهوية والرجوع إلى الماضي بحثاً عنها برزت مجموعة من الأعمال تقوم على بعث التراث الأدبي من خلال البحث

(١) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ج ٣ صدمة الحداثة،

في بلاغيته، كمقامات ناصيف اليازجي، ومحاكاة الشعر العربي القديم عند شعراء النهضة. وقد شمل البحث عن الهوية في التراث عملية الترجمة كذلك، إذ لم يكتب المترجمون بالنقل من اللغات الأجنبية، بل كانوا «متجين ثقافيين وليسوا مجرد مترجمين (...)» ومن ثم فيناهم يحاولون الحفاظ على نقاوة اللغة العربية، أسهموا كذلك في الإفصاح عن آرائهم وسعوا إلى تكييف المصدر المترجم مع إطار القيم الثقافية العربية بغية المحافظة على الثقافة الأصيلة^(١).

كما تطور الأمر إلى التصريح بالبحث عن بلاغة القدماء وإحيائها بغية تمثلها إيماناً بأنها القادرة على خلق النموذج الأمثل قياساً على أن القديم كان ناجحاً وباهراً، ومن تلك المحاولات ما أنجزه محمد كرد علي، الذي يمثل خط التيار العربي الإسلامي لكن مع الانفتاح على أمل تحقيق هوية عربية، إذ اختار من التراث الأدبي العربي مجموعة من رسائل الكاتين ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب، ضمنها كتاباً سماه «رسائل البلغاء»^(٢)، ثم استمر معه هذا النهج فكتب لاحقاً عن عشرة أعلام ينتمون إلى العربية في عصر ازدهارها، وصفهم بـ «أمراء البيان»، وقال فيهم: «وهم العشرة المبشرة بالبلاغة في عصر العرب الزاهر، يوم أضحى اللسان العربي لغة حضارة وعلم، وكان في القرن الأول لغة دين وأدب»^(٣).

(١) Abdulrazzak Patel, The Arab Nahdah The Making of the Intellectual and Humanist Movement, Edinburgh University Press (Studies in Modern Arabic Literature), 2013. p: 173.

(٢) محمد كرد علي، رسائل البلغاء، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ط ٣، ١٩٤٦. كانت الطبعة الأولى حوالي سنة ١٩٠٨ وقد اقتصر فيها على ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب، أما في الطبعتين الثانية والثالثة فأضاف إليهما عدداً آخر من الرسائل.

(٣) محمد كرد علي، أمراء البيان، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط ١، ٢٠١٢. ج ١/ ص: ٣ =

إن الرجوع إلى القرون الأولى وتجاهل الحاضر مرتبط بما ذكرناه آنفاً، فالحبل الموصول إلى الهوية العربية المرتبطة بالمجد والنفوذ والحضارة هو اللغة، غير أن حالها زمن سيطرة العثمانيين كان متردياً فاللغة تتطور وتزدهر بالأحداث التي تتفاعل معها، وقد افتتح باب «إحياء الأسلوب القديم»^(١) محمد عبده في مصر، وأحمد فارس الشدياق في الشام. ولعل تركيز محمد كرد علي على الكتاب^(٢) دليل على حاجة العرب إلى الكتابة البليغة حينها لتحقيق النهضة بشرط أن تكون مسترسلة بعيدة عن الزخرف اللفظي المتكلف. وهذه الحاجة تتضح من خلال المنهجية التي اعتمدها في تناول هؤلاء الأعلام، إذ يقول: «تصدينا لوصف عصورهم في السياسة والمدنية، وحاولنا الإلماع إلى العوامل المهمة في تنشئتهم وحياتهم، وتوخينا تحليل أدبهم وعلمهم، وعرضنا لمواضع الإجابة فيما خلفوه من كلامهم»^(٣). فهو بذلك يحاول رسم طريق لمحاكاتهم ونسيان تلك اللغة التي طغى عليه التكلف. وقد سار على درب إحياء التراث توفيق البكري في كتابه «فحول البلاغة» (شعراء) و «سحر البلاغة»^(٤). كما تعزز هذا النزوع إلى إحياء

= وهؤلاء العشرة كلهم كتاب، هم: عبد الحميد بن يحيى الكاتب، وعبد الله بن المقفع، وسهل بن هارون، وعمرو بن مسعدة، وإبراهيم بن العباس الصولي، وأحمد بن يوسف الكاتب، ومحمد بن عبد الملك الزيات، وعمرو بن بحر الجاحظ، وأبو حيان التوحيدي. ولعل رقم عشرة فيه تناص مع حديث العشرة المبشرين بالجنة، وإن كان الاختلاف بين صيغتي اسم الفاعل واسم المفعول.

(١) محمد كرد علي، أمراء البيان. مرجع مذكور، ج ١/ ص: ٣٥.

(٢) هؤلاء الأعلام اشتهروا بالكتابة وإن كان منهم من عرف عنه الشعر.

(٣) محمد كرد علي، أمراء البيان. مرجع مذكور، ج ١/ ص: ٣.

(٤) محمد توفيق البكري، فحول البلاغة، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، =

التراث العربي مع ازدياد الإحساس بالعروبة. «فأصبح «التراث» هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضاً وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر: من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات»^(١).

برزت أهم محاولة بلاغية للإجابة عن سؤال الهوية والتأسيس للتجديد في تغيير النظام الأزهري القائم على اعتماد الشروح والتلخيصات؛ إذ نبّه محمد عبده ورشيد رضا إلى بلاغة الجرجاني من خلال كتابيه، أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، فتبناهما محمد عبده وتدرّسا. غير أن منهج التلخيص والشروح استمر بعد ذلك، فعلى الرغم من إشارتهما إلى عنصر الحجاج في تعريفهما للبلاغة^(٢)، فإن واقع الدرس البلاغي لم يتغير، ومرد ذلك هو أن هذه المحاولات لم تتجاوز نطاق الإشارات التعريفية المتناثرة إلى إنتاج تصورات نسقية، تبدأ من التأصيل إلى التجديد.

ب. العصر الحديث وسؤال التجديد

نظر العرب في عصر النهضة إلى تراثهم على أنه خط متصل ينبغي التمسك به لتحقيق استمرارية خطية مع الأصول، وبذلك تتيّن درجة الاعتزاز

= ٢٠١٨. طبع أول مرة سنة ١٨٩٥م/ سحر البلاغة وهو المختار من الكتب الثلاثة صهاريج اللؤلؤ، فحول البلاغة، أراجيز العرب، ترتيب وشرح عثمان شاكر، مطبعة الشباب - القاهرة، ١٩٢٦.

(١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي (بيروت - الدار البيضاء)، ط ١، سبتمبر ١٩٩١. ص: ٢٥.

(٢) محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث، مرجع مذكور، ص: ١٤-١٨.

و«التقديس» لهذا التراث بما فيه البلاغة، لاسيما أن البلاغة ارتبطت في الأذهان طوال عصور تصل إلى أيامنا الحالية بالنص المقدس، خاصة عند المسلمين. ويتضح هذا التصور المتسلسل الذي ينطلق من التراث، أي من الأصول البلاغية إلى المحاولات التجديدية الأولى للبلاغة في أقوال دعاة التجديد، فأمين الخولي ينطلق من هذا التصور ليعلن أن «أول التجديد قتل القديم فهما واستيعابا»^(١)، وعبد العزيز البشري الذي كان واعيا بما عرفته البلاغة عند الغرب حين ألغيت من المقررات المدرسية، دعا إلى التجديد دون القطع مع بلاغة التراث، يقول: «لستُ نائرا فأدعو إلى إلغاء علوم البلاغة العربية بتاتا، كما ألغتها أمم في الغرب بتاتا، ولكنني أدعو إلى تليينها وتمرينها، حتى تصبح أشبه بالأسلوب النقدي القائم على التفطين والتدقيق بحيث تتطور مع تطور الأفهام والأذواق وعلى أن يوصل تعليمها في المدارس والمعاهد بدرس الأدب نفسه (...) وبعد فإذا أينا إلا الحرص على بقاء هذه العلوم على تلكم الصورة التي دفعها إلينا السابقون، فلا شك في أن لها في دار الآثار العربية المكان الفسيح!»^(٢). إن مسحة السخرية التي ختم بها كلامه، تدل على مدى الارتباط الوثيق بالبلاغة القديمة التي لم تعد تواكب العصر دون تجديد.

ومن لطائف التجديد في هذا السياق الرغبة في توسيع دائرة البحث البلاغي ليشمل جميع الخطابات دون قصره على الكلام، فهذا عبد العزيز البشري مرة أخرى، يقول: «وبعد، فليست البلاغة مقصورة على فن الكلام، بل إن لكل فن

(١) أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، ط ١، سبتمبر ١٩٦١. ص: ١٢٨.

(٢) عبد العزيز البشري، المختار، مؤسسة هنداي - القاهرة، ٢٠١٤، ص: ٣١٢.

جميل بلاغة، وللتصوير بلاغة، وللموسيقى كذلك بلاغة وهكذا، فإذا خلا الفن من هذه البلاغة، خرج سميحاً مؤذياً، أو سخيلاً بارداً، كما هو الشأن في الكلام الفسل الركيك، الضعيف التأليف سواء بسواء... وأنت بعد، خبير بأن البلاغة قوامها الذوق ورعاية المقام^(١)، وهذا النص مأخوذ من مقالة له عنوانها «بلاغة التلحين»، غير أن دعوته التجديدية ظلت حبيسة الذوق لا تتجاوزه إلى التحليل بالمفاهيم.

ومما دعا إليه كذلك، توسيع دائرة البحث ليرتقي إلى النص في كليته بدل الاختصار على الجملة، ومن إشارات لتحقيق هذا التوسيع أن هناك اهتماماً في عصره ببلاغات نصية غير مألوفة في التراث البلاغي العربي، تخدم هذا الغرض من قبيل «فن القصص» و«التصوير البياني»، إذ يقول: «لعل من أظهر ما نحسّه من ضعف النقد الأدبي - أو بعبارة أبين، من قصور علوم البلاغة العربية في هذا العصر - أن سَلَفَنَا وجَّهوا عنايتهم إلى النقد الجزئي، أعني نقد الكلمة في الجملة، أو نقد الجملة في العبارة، فإذا كان الكلام نظماً جرى النقد للبيت مستقلاً، وأحياناً للبيت من حيث اتصاله بما قبله أو بما بعده (...) أما نقد الكلام مجتمعَ الشمل، وتناؤله من حيث استواء الصورة، واتصال المعاني، واتساق الأقطار، وتلاحم الأجزاء، فذلك ما لم يكن له من نقدِ البلاغة حظ جليل!»^(٢).

وفي مقابل هذا التجديد المُنتَظَلِق من مبدأ تحقيق الاتصال بالتراث والبناء

(١) عبد العزيز البشري، قطوف البشري، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٨. ص: ٢٢٩.

(٢) عبد العزيز البشري، المختار، مرجع مذكور، ص: ٣١١. وفي هذا الصدد، تندرج محاولة الأب خليل إدّه اليسوعي، التي وصفها محمد مشبال بـ«نحو بلاغة موسعة»، انظر: محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث، مرجع مذكور، ص: ٣٦-٤٢.

عليه، نجد منحى آخر يدعو إلى القطيعة معه، ويحاول التأسيس لبلاغة تستجيب لمتغيرات الحياة بالأخذ من الحضارة الأوروبية، يتجسد هذا المنحى في ما رامه الليبرالي سلامة موسى. فقد دعا إلى بلاغة جديدة مرتبطة بالحياة المعيشة، مبنية على قواعد تداولية قوامها التأثير في الجمهور وتقطع مع البلاغة الموروثة، بلاغة الزخرف اللفظي، ويسوق لذلك التدليل الآتي: «فحياتنا العصرية تختلف عن الحياة العربية قبل ألف سنة، فإذا كنا نُسلم بأن فن البلاغة يجب أن يكون في خدمة هذه الحياة العصرية، فإنه يجب أن يتغير كي يخدمها، فلم يُعد مجتمعنا في حاجة إلى البهارج، والزخارف البديعية، نحطم رءوس أبنائنا بتعلمها أو ممارستها، ولكننا في حاجة إلى أن نجعل البلاغة فنا للتفكير الحسن السديد...»^(١)، وكيف لهذه الدعوى التحديثية أن تجد لها موطنًا حسنًا، وصاحبها يدعو إليها من منطلق القطيعة، بالإضافة إلى رأيه في التخلي عن اللغة العربية^(٢) وإحلال اللغة العامية محلها في ثقافة كانت وما تزال في كل لحظة تؤسس معارفها على إحياء التراث وتعد ذلك مبدأ حتميا.

وجملة القول: إن الخطاب التجديدي للبلاغة العربية أفرز مشاريع بلاغية قائمة الأركان، لكنها تأرجحت بين تركيز الاهتمام بالجانب الأدبي على حساب

(١) سلامة موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، مؤسسة هنداوي - القاهرة، ٢٠١١، ص: ٩٢. وقد حدد أربع غايات للبلاغة الجديدة، هي: (١) التفكير المنطقي السديد الذي يؤمن فيه الخطأ/ ٢- تحريك الذكاء وتدريبه بالكلمات/ ٣- معرفة كيفية استعمال الكلمات للتفكير التوجيهي/ ٤ - معرفة كيفية استعمال الكلمات للتحريك الاجتماعي). المرجع نفسه، ص: نفسه.

(٢) انظر مثلاً، ما كتبه تحت عنوان «الخط العربي»، المرجع نفسه، ص: ١١٧.

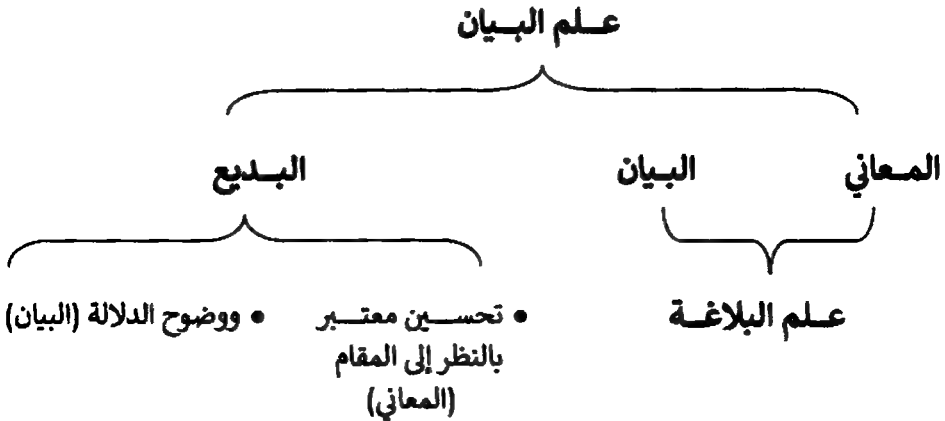
الجانب الحجاجي كصنيع أمين الخولي وعدم تقديم تصور نسقي متسق مثل
صنيع أحمد الشايب^(١).

وبعد هذه الجولة في مفهوم البلاغة، لا بد من تحديد المصطلح الراجح
للتعبير عن ذلك في هذا العصر، فقد يلاحظ القارئ أننا تحاشينا تحديد الدلالة
وأخرناها إلى هنا، لنطرح هذا السؤال: ما البلاغة في عصر النهضة على مستوى
التنظير؟ وللإجابة عنه يلزمنا مؤلف أو مؤلفات نسقية، وهو ما لا نجده، ونُبعد
هنا المشاريع التحديثية اللاحقة، لنقول لقد حمل الرجوع إلى التراث حمولته
المفهومية بإشكالاتها دون تنسيق، فمن بين تلك المفاهيم الأساسية «البيان»،
الذي نشأ متسع الدلالة مع الجاحظ وانتهى إلى تضييقه مع السكاكي، ثم تُداول
مع ابن خلدون مرة أخرى بمفهومه المتسع الدلالة^(٢)، ونرى أن تداول التقسيم
السكاكي في عصر النهضة، أسهم في عودة مفهوم البيان إلى دلالاته المتسعة التي
تشملة نفسه ضمن الثالث المعروف: (البيان/ المعاني/ البديع)، فالخلل واضح
دون عناء، فالبيان جنس وفرع في آن واحد!!! يقول سعيد الشرتوني: «... والعرب
قسموا البيان إلى ثلاثة أقسام معان وبيان وبديع وأطلقوا على الثلاثة علم البيان
وعلى الأول والثاني علم البلاغة وجعلوا البديع بقسميه المعنوي واللفظي تحسينا

(١) استخلص محمد مشبال بعد دراسته تصور أحمد الشايب أنه «لم يقدم لنا تصورا بلاغيا
متماسكا؛ فالتصور التداولي الحجاجي الذي انطلق منه، سيتعد عنه عمليا من خلال
تخليه عن مبدأ مراعاة المخاطب...»، محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي
العربي الحديث، مرجع مذكور، ص: ٥٦.

(٢) يضم علم البيان عند ابن خلدون: البلاغة، والبيان، والبديع، راجع: عبد الرحمن بن
خلدون، المقدمة، دار الفكر - بيروت، ٢٠١٦، ص: ٥٧٠ - ٥٧٢.

لا يعتبر إلا بعد رعاية المطابقة المعتبرة في علم المعاني ورعاية وضوح الدلالة المعتبر في علم البيان وإلا كان مستهجنًا مردولاً^(١). وبسطا للكلام نعرضه على الشكل الآتي:



ولذلك، فتعريفات البلاغة في عصر النهضة قد تلمس فيها اهتماما بالتخييل والتداول، ولكنه مجرد تبديل لألفاظ تنوب مناب البيان والمعاني؛ أي إن ما نخاله

(١) سعيد الشرتوني، البيان العربي والبيان الإفرنجي، مجلة المقتطف، رقم العدد ٤، بتاريخ ١ أبريل ١٩٠٢، ص: ٣٧٣. نلاحظ أن الشرتوني عوّض البلاغة بالمعاني، ثم جعل البلاغة تضمه مع البيان بوصفه فرعاً، مقارنة بما سبق عند ابن خلدون. ومما يعزز فكرة أن البيان كان متداولاً بهذا المفهوم في عصر النهضة، ما نجده عند ناصيف اليازجي الذي يعد من أوائل رواد النهضة العربية الحديثة، يقول: «وُضع البيان للنظر في أمر هذا التركيب [تركيب الألفاظ]. وهو ثلاثة فنون. الأول ما يحترز به عن الخطأ في تأدية المراد. والثاني ما يحترز به عن التعقيد المعنوي. والثالث ما يراد به تحسين الكلام. ويطلق في التفصيل على الأول علم المعاني. وعلى الثاني علم البيان. وعلى الثالث علم البديع. وفي الإجمال على الأولين علم البلاغة وعلى الثلاثة علم البيان...». انظر: ناصيف اليازجي، مجموع الأدب في فنون العرب، طبع في بيروت، ١٨٥٥، ص: ١.

تخيلا في التعريف ما هو إلا تصور عن (البيان)، وما نخاله تداول ما هو إلا تصور لـ (المعاني). كما أننا قد نجد تعريفات شاملة للمجالين بصيغة متسقة، لكنها تعريفات لا تعبر عن نسق وإنما وردت كالحواطر. لقد كانت البلاغة في أحسن الأحوال مَلَكَةً، أي ذوقا، بالمعنى نفسه الذي عبّر به عنها ابن خلدون، حين قال: «اعلم أن لفظة الذوق التي يتداولها المعتنون بفنون البيان، معناها حصول ملكة البلاغة للسان. وقد مر تفسير البلاغة، وأنها مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه، بخواص تقع للتراكيب في إفادة ذلك»^(١).

ونتيجة لما سبق نقول: إن عصر النهضة اتجه إلى البلاغة بوصفها مَلَكَةً أي ذوقا، وهو ما نصطلح عليه اليوم بالبلاغة الإنشائية، لحاجتهم إلى ذلك في التعبير عن الهوية وربط الحاضر بالماضي التليد، أما البلاغة بوصفها قواعد ضمن نسق فلم تكن منجزاتهم تهتم بها، لما أسلفناه من فرط حاجتهم إلى الإنشاء، ولعل المطلع على الأعمال التي أنجزت في ذلك العصر، يدرك أنها ذات نزعة تعليمية. وقد نتج عن الاهتمام الكبير بالبلاغة إنشاء تهميش النظر فيها بوصفها علما، ومن ثم بقيت الفوضى المصطلحية قائمة على ما هي عليه، وهو ما سيتضح جليا في المبحث الآتي.

٢. بين البلاغة والخطابة

إذا انطلقنا من التصور البلاغي المعاصر الذي أشرنا إليه في بداية البحث، ذلك التصور البلاغي الشامل للتخييل والتداول، فسيكون طرح هذا السؤال من قبيل سقط المتاع، فهل يختلف الأمر إذا اتخذ عصر النهضة منطلقا له؟ فالانطلاق

(١) ابن خلدون، المقدمة. مرجع مذكور، ص: ٥٨١.

من اللحظة الراهنة، يوضع الخطابة تحت البلاغة في شقها التداولي، كما أشرنا إلى ذلك سابقا. أما في عصر النهضة فقد تُنوّلت الخطابة بوصفها علما له أصول وفروع، لكن علاقتها بالبلاغة لم تكن واضحة. وللاقترب أكثر من الموضوع نقترح أن نرصد الخطابة في التوجه التنظيري آنذاك، لتبين لنا العلاقة بين البلاغة والخطابة. وسنقتصر هنا على رصد التواشجات فقط، أما التفصيل في أدوات تناول الخطابة وتحليلها، وغير ذلك، فسنفرد له مبحثا خاصا، نتبع فيه الخطابة والخطابية^(١) في عصر النهضة إلى حدود بدايات القرن العشرين.

إذا كان مفهوم البلاغة قد ارتبط في عصر النهضة بسؤال الهوية، فإن الخطابة بوصفها ممارسة اجتماعية قد جسّدت هذا السؤال على أرض الواقع؛ إذ كانت وسيلة لمجموع التوجهات النهضوية حينها، فكل من المصلح الديني، والمصلح السياسي، والمصلح الاجتماعي، والمدرس صاحب العلوم، وصاحب النزعة القومية فيما بعد، سيستخدمها أداة لتبليغ دعواه^(٢). أما تأليفا فلم تكن هناك علائق واضحة على مستوى التنظير بين البلاغة والخطابة؛ إذ ليس هناك وعي ببناء نسق

(١) الخطّابية: علم الخطابة، وهو مفهوم اقترحه محمد العمري، راجع كتابه: البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، أفريقيا الشرق، ط ٢، ٢٠١٢، هامش ص: ١٣.

(٢) من هذا المنطلق نفهم لماذا خصص لويس شيخو مصنفا لعلم الخطابة، في حين جمع في مصنف واحد مجموعة من الفنون الأدبية، وقد يكون بعضها أقرب نوعيا إلى الخطابة كالمناظرة، قال في توطئة الطبعة الثالثة: «ولنا الأمل أن الطلبة يتلقونها بالاستحسان ويتخذونها قاعدة لإتقان فن الخطابة الذي أصبح اليوم بعد تأليف المجالس النيابية والشورية من أكبر الوسائل لتوطيد الواجبات والحقوق وللدفاع عن حياض الآداب العمومية وحاجات الوطن العزيز». لويس شيخو، علم الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٤.

نظري لمفهوم البلاغة عند كتاب هذا العصر، لأنه عصر مبني على إحياء القديم دون تنسيق في أغلبه. غير أن تأليفهم تحمل إشارات على أن البلاغة حاضرة في كل فنون الأدب التي ألفوا فيها وعنها^(١). ونشير في هذا السياق إلى أن مفهوم «فنون الأدب» أو «علم الأدب» في هذا العصر، يُقصد به التأليف في مجموع الفنون العربية المألوفة لغرض تعليمي وتقديم ميسر مبني على أسلوب السؤال والجواب صراحة أو ضمناً^(٢)، كما نرى أن هذا المفهوم تطوراً لثنائية «المنظوم والمنثور» المنتمية إلى التراث العربي، غير أنها إن كانت قديماً مبنية على التفاضل فإنها في عصر النهضة مبنية على التجاور.

تموقت البلاغة في خطاب النهضة الأدبي بوصفها أصلاً عاماً من أصول الأدب من خلال علومها التقليدية الثلاثة المعروفة (المعاني - البيان - البديع)، ولتوضيح المسألة سنحاول قراءة كتابي «علم الأدب» للويس شيخو، و«محاضرات الأدب العربي» لمعروف الرصافي قراءة تبحث فيهما عن علاقة البلاغة بالخطابة.

(١) يقول شكري صادق مثلاً: «فهذه نبذة من مؤلفات العرب. وضممتها كل ما يرتاح إليه عشاق العرب. من مقالات تنشر بتلاوتها الصدور. وأدبيات ألفت بأطراف البلاغة من منظوم ومنثور». القول المنتخب في صناعة إنشاء العرب، المطبعة العامرة المليجية، ١٣٢٧هـ، ص: ٢، (المقدمة). غير أن الغالب عند الكتاب تعبيرهم بلفظ «البيان».

(٢) تفتح كلمة «الأدب» على التأديب التربوي، أي السلوكي. وهذا المفهوم له ارتباط بمفهوم الأدب القديم، ومن أمثلة ذلك في عصر النهضة، أن لويس شيخو ميز في مقدمته لعلم الأدب بين نوعين، إذ قال: «الأدب نوعان نفسي وكسبي. فالنفسى بتوفيق الله يهبه لمن يريد وهو ما كان من محاسن الأفعال الدالة على كرم الطباع. والكسبي ما استفادته الأنفس من أحاسن الأقوال الآخذة بأعنة القلوب والأسماع». لويس شيخو، علم الأدب، الجزء الأول في علم الإنشاء والعروض، مطبعة الآباء اليسوعيين - بيروت، ط ٢، ١٨٩٧، ص: ٥.

لقد كان العصر عصر إحياء ورغبة في تكوين ذوات قادرة على تمثل هذا التراث بما يشبه إعداد مثقف، أو أديب لا بد له من تحصيل قدرة موسوعية من خلال النهل من مجموع العلوم اللغوية والفنون الأدبية، ولما كان علم الأدب المفهوم الأكثر استيعاباً لهذه المهمة فقد استلهم في هذا العصر، غير أن علم الأدب لا موضوع له، كما يقول ابن خلدون، فهو مثل الصفة فقط، لأن الأديب في المتعارف عليه من هذا العلم هو من يمتلك القدرة الكافية على تناول جميع العلوم المرتبطة بالعربية، ولعل جملة «الأخذ من كل علم بطرف»^(١)، خير تعبير عن المفهوم من هذا العلم. ولأجل ذلك كان الناظر فيه «يحتاج إلى تقديم جميع ما يتوقف عليه فهمه»^(٢). كما أن وظيفة «علم الأدب» ارتبطت بغاية كبيرة وهي «الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب». فكانت هذه الغاية في عصر العربية الزاهر متمثلة في الحفاظ على نضارة الأدب بتمكين طالبيه من أسباب الوصول إليه، لأن الشيء الذي كان فطرياً أصبح من الضرورة صيانتَه وحفظه ضد التغير بدخول عناصر أجنبية فيه، وقد استدعت الضرورة استقراء القواعد. أما في عصر النهضة فهذه الغاية كانت بعيدة نوعاً ما بعد تردي حال اللغة حتى من المختصين، لذلك نجد طغيان النزعة التعليمية في كل ما أُلِفَ في ذلك العصر خاصة علوم الأدب أو الأدب مطلقاً من دون مضاف. وحين يُقال إن علم الأدب لا موضوع له، فهو بذلك لا يختص بشيء محدد وفي الوقت نفسه يشمل كل ما يمكن أن يندرج تحت ثنائية «منظوم/ منشور»، وبناء على ذلك جعل لويس شيخو لهذا العلم موضوعاً في قوله: «موضوع علم الأدب الكلام (المنظوم والمنثور) من حيث

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع مذكور، ص: ٥٧٣.

(٢) نفسه.

فصاحته وبلاغته»^(١). وهنا نلتقي بأول ذكر للبلاغة، فالأمر كله لا يعدو أن يكون بحثاً عن بلاغية النصوص قصد الاحتذاء.

إن المنظوم والمنثور هما المُنتج الأدبي عامة ومحاولة تنظيمه هي علم الأدب، إنها محاولة لتأسيس قواعد يكون بمقدورها تجميع علوم العربية والأنواع الأدبية داخل إطار واحد متفرع. وقد جعلوا له أصولاً وفروعاً، فتعقدت إشكالية المصطلح وضمنها المصطلح البلاغي، كما سنرى؛ لأن هذا الإطار لم يكن نسقياً بل كان تجميعياً وتراكيمياً، ويتجلى ذلك مثلاً في معيار التصنيف بين الفنون، وحتى نوضح أمر التوجه التجميعي، نستبعد الاتجاه الذي ورث معيار «الوزن والقافية» نتيجة سيطرة النموذج الشعري في الثقافة العربية، ونمثل له بمعروف الرصافي، يقول: «ينقسم الأدب باعتبار محصوله إلى منظوم ومنثور وينقسم المنثور إلى سجع وترسل فلنا إذا في الكلام ثلاث طرائق النظم والسجع والترسل ومدار هذا التقسيم إنما هو على الوزن والقافية وعدمهما فإن الكلام إما أن يخلو من الوزن والقافية وهو الترسل وإما أن يقترن بالقافية دون الوزن وهو السجع وإما أن يقترن بهما وهو المنظوم»^(٢). إن مجرد ذكر المنظوم والمنثور يستحضر معيار الوزن في التصنيف. وهو تصنيف موروث منذ القديم، ويسهل معه تحديد الخطابة في قطب النثر قياساً على الشعر، يقول الرصافي في هذا الصدد: «وأما افتراق الشعر عن المنظوم بوجوده في المنثور فأحسن مثال له خطبة قس بن ساعدة الإيادي وهي خطبة مشهورة فلا حاجة إلى ذكرها هنا...»^(٣). فتأمل كيف نُظر إلى الخطبة بمعيار النظم؛ فكأن الخطبة ما هي إلا انزياح عن معيار الشعر!

(١) لويس شيخو، علم الإنشاء والعروض، مرجع مذكور، ص: ٦.

(٢) معروف الرصافي، محاضرات الأدب العربي، مطبعة العراق - بغداد، ١٩٢١، ص: ٧٤.

(٣) نفسه. ص: ٧٨.

ننتقل إلى أبرز محاولة لتنظيم العلوم اللغوية والفنون الأدبية في إطار علم الأدب في عصر النهضة، وهي محاولة الأديب لويس شيخو صاحب التصانيف الموسوعية، وحتى نختصر سبيل الوصول إلى غايتنا، التي تتجلى في رصد علاقة البلاغة بالخطابة، سنركز فقط على المصطلحات المتعلقة بهما. وهي البلاغة والفصاحة والبيان والمعاني والبديع والخطابة. وقد قلنا إن علم الأدب له أصول وفروع، ومن بين أصوله نجد البيان والمعاني والبديع ملحقا بهما.

يُعرّف لويس شيخو علم الأدب بقوله: «أما نحن فقد أطلقنا اسم علم الأدب على علم الإنشاء والخطابة وفنونهما نشرًا كان أو نظمًا»^(١)، ويوضح ذلك بقوله: «الأول ما يفيد معرفة الإنشاء وطرق الكتابة عموماً. والثاني ما يعلم الإجابة في فن الخطابة خصوصاً»^(٢)، إنه يقيم تصنيفاً مغايراً على أساس الكتابة والإلقاء. فأين البلاغة؟ إنها الملكة التي يُبحث عنها فهي الغاية والمنى، ومن الوسائل الموصلة إليها البيان والمعاني والبديع الملحق بهما، وهي وسائل مستمدة من التوجه السكاكي وشرح مفتاحه^(٣). فلننظر الآن في الخطابة.

(١) لويس شيخو، علم الإنشاء والعروض، مرجع مذكور، ص: ٦.

(٢) نفسه. ص: ٨.

(٣) يقول شيخو: «اختصرنا مسائل هذا البحث عن أشهر البيانين كالسكاكي والتفتازاني والقزويني والتهانوي وغيرهم»، علم الإنشاء والعروض، مرجع مذكور، هامش الصفحة: ٤٧. لكن ذلك لم يمنعه من العودة إلى البيان قبل السكاكي مع الجاحظ ومحاولة الاجتهاد في هذا المعنى الموسع، يقول: «إن للبيان مجالاً متسعاً لم تحصره المطالب الثلاثة أعني التشبيه والمجاز والكناية كما أراد المحدثون وأن البيان عبارة عن توسيع المعنى وإيضاحه بأي طريقة كانت تبلغه إلى فهم المخاطب. فبقي علينا أن نبحث عن هذه الأساليب التي يتمكن بها البليغ من أن يوسع نطاق أفكاره ويبرزها على صورة تؤديها =

يقول في كتابه المخصص لعلم الخطابة: «من تعريف الخطابة يتّضح لك الفرق بينها وبين الفصاحة والبلاغة فإن الفصاحة والبلاغة تمكّنان الإنسان من تركيب المفردات وحسن التعبير ليبرز ما يكّنه الفؤاد من المعاني والعواطف. أما الخطابة فتزید على تلك القوة قوة أخرى بأن تلقّنه طرق الإقناع وتمكّنه من استمالة الخواطر وتوجيهها إلى أمر من الأمور فلا غنى لها عن قوانين تدرك بها هذه الغاية»^(١). وإجمالاً لكل ما ذكر سنحاول ترتيب النصوص وبناء التصور عبر الشكل الآتي:

$$\text{الخطابة} = \left\{ \begin{array}{l} \text{الفصاحة / البلاغة} \\ \text{حسن التعبير (وسيلة)} \\ \text{+} \\ \text{اللفظ + المعنى} \\ \text{طرق الإقناع (غاية)} \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{l} \text{البيان} \\ \text{+} \\ \text{المعاني} \\ \text{+} \\ \text{البدیع} \end{array} \right.$$

نستنتج مما سلف أن الخطابة في تصور لويس شيخو أعم من البلاغة، فالبلاغة وسيلة الخطابة للوصول إلى الغاية وهي الإقناع. وهذا التصور يتأسس على تحميل مفهوم البلاغة بالمعنى الجمالي فقط، الذي يصرفها إلى وصفها بفن القول، ونعود مجدداً لنؤكد على أن معنى البلاغة في هذا العصر كان بوصفها ملكة وذوقاً يتوصل إليها بالبيان والمعاني مع البديع الملحق بهما مديلاً.

= إلى مسامع المخاطب وثبتها في عقله. ولأن البيانين المحدثين دعوا ذلك «حسن البيان» فأخذنا عنهم هذا الاسم لئلا يلتبس البحث السابق في التشبيه والمجاز والكناية بالبحث الآتي ذكره». المرجع نفسه، ص: ٩٦.

(١) لويس شيخو، علم الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٨.

الفصل الثاني

الخطابة والخطابية في عصر النهضة العربية

كانت جولتنا السابقة مع البلاغة مفهوماً ومصطلحاً، وانتهينا إلى أنها اختزلت في حسن التعبير مع لويس شيخو حين حديثه عن الخطابة، وفي هذا الشق الثاني من البحث سنرصد الخطابة علماً وإنشاءً، ويأتي اهتمامنا بها أولاً لما لها من علاقة وثيقة بالبلاغة تخيلاً وتداولاً^(١)، ولما شغلته من مساحة كبيرة في التنظير الأدبي في عصر النهضة، ولم يكن ذلك الاهتمام مصادفة فالخطابة أقدر الفنون على تغيير الواقع من خلال ممارساتها الاجتماعية، لاسيما في ثقافة اتسمت بالأمية وقلة وسائل الوعي. وضبطاً للبحث الخطابي في عصر النهضة، سنتبع بداية التصانيف الخطابية لرصد أهم سماتها، ثم ننتقل إلى تتبع تجليات الخطابة واقعياً من خلال ثلاث مراحل، تهتم الأولى بالبحث في أهم أسباب انتعاش الخطابة في عصر النهضة، فيما ترصد المرحلة الثانية الأنواع الخطابية بالتركيز على الخطابة الدينية لكونها شكلت نوعاً خطابياً ذا صبغة دينية في مقابل الأنواع الأخرى المدنية، أما

(١) وفي هذا السياق نفهم استنتاج محمد مشبال الذي ختم به دراسته للخطاب البلاغي العربي الحديث، إذ يقول فيه: «اجتهد البلاغيون في الكشف عن إستراتيجيات خطابية جديدة أفرزتها أنواع خطابية غير مألوفة في الدرس البلاغي. وبذلك جاز لنا القول إن البلاغة التي رصدنا ملامحها في الفترة المدروسة، بلاغة موسعة ورحبة»، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث، مرجع مذكور، ص: ١٨٤.

المرحلة الأخيرة فنحاول فيها تبين أهم سمات الأسلوب الإنشائي في ذلك العصر وخاصة الأسلوب الخطابي ومدى حجاجيته في وعي خطابي النهضة.

١. خطابية عصر النهضة العربية

تُسهّم كتب تاريخ الأدب في التعريف بالأنواع الأدبية عبر المراحل التاريخية، غير أنها لا تقدم ما يشفي الغليل فيما يخص النوع الواحد، فهي مثل حسو الطائر، فباستثناء تلك الإشارات المقتضبة التي تناثرت في بعض صفحات كتب تاريخ الأدب العربي أو ما يجري على شاكلتها لا نجد، فيما نعلم، دراسة خصصت لخطابة عصر النهضة. وقد امتد تهميش خطابة النهضة إلى دراسات اهتمت بالتنظير للخطابة العربية في زمن لاحق. فهناك فرق كبير بين أن نتحدث عن «خطابية عصر النهضة» و «خطابية عن عصر النهضة»، فالمقصود بخطابية عصر النهضة تلك المؤلفات التي خُصصت للخطابة تنظيراً أو تدريساً، وتتمي زمناً إلى ذلك العصر. أما خطابية عن عصر النهضة فهي الدراسات التي اهتمت بخطابة عصر النهضة بعد مرور زمن عليها.

إن من المفارقات أن نجد خطابية عصر النهضة تتناول بالتمثيل والاستشهاد خطابة العرب القدماء، دون تعريج على تحليل الممارسات الخطابية التي تحدث في واقعها آنذاك^(١). لا نستثني من ذلك ما أنجزه نقولا فياض، فعلى الرغم

(١) من اللمحات السريعة عن سمات خطباء عصر النهضة وخطبهم، ما نجده عند معروف الرصافي، الذي يبدو أنه تأثر بنظرة الجاحظ للخطابة والخطيب، يقول عن رشيد رضا مثلاً: «ومن الخطباء الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة المنار بمصر وهو عالم فاضل ومعدود في الكتاب إلا أن أسلوبه في الكتابة هزيل معروق لا يسمن ولا يغني من جوع وهو إلى العلم أقرب منه إلى الفصاحة واللسن وقد شهدت خطبة له في قسطنطينية فرأيت فيه من معائب =

من تأخره زمنيا عن التصنيفات التي نشتغل عليها، فهو لا يذكر خطباء ذلك العصر إلا كلمح البصر، إما في معرض تاريخي في قوله: «واليوم بعد أن تنوعت أسباب الحياة وتعددت مظاهر الاجتماع، وتبدل شكل الحكومات وتغيرت سلطة الحكام، عادت الخطابة إلى الظهور لابسة ثوبا آخر غير ثوبها الديني، فظهر في الشام لعهد غير بعيد: أديب إسحاق والشيخ العازار وغيرهما، وفي مصر عبد الله النديم والشيخ محمد عبده، ثم مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول أعظم خطباء هذا العصر الحاضر، وأقواهم حجة، وأبعدهم تأثيرا وأكثرهم بياناً»^(١)، وإما في سياق إعطاء نماذج قصد الاحتذاء نجدها في ذيل الكتاب، وليس تبياناً لمكامن بلاغاتها وقيمتها مجتمعياً^(٢). أما تحليل خطب عصره فلم يتجاوز ذلك عنده سطرين اثنين ضمن مؤلفه كله، يقول فيهما: «وإذا راجعت خطب مصطفى كامل وسعد زغلول لم يخف عليك ما فيها من سلاح العاطفة، وتبين لك أن هذه الطريقة لا تزال أقرب الطرق إلى قلوب الجماعات»^(٣). وإن نقولا فياض إذ لا

= الخطيب أنه ضئيل الصوت ولضؤلة صوته كان يتشادق في كلامه تشادقا باردا جدا وفيه أيضا لثغة خفيفة في حرف الراء وفيه لكنة عامية أيضا فإنه إذا قال كذا قال كزا وإذا قال ذلك قال زالك وإذا قال نظرت قال نزرت إلا أنه مكثار جدا لا يعجز عن الإطالة وربما خرج عن أول الكلام إلى ما لا يقتضيه المقام ولولا ذلك لحمدت منه الإطالة. معروف الرصافي، نفح الطيب، مرجع مذكور، ص: ١١٨ - ١١٩.

(١) نقولا فياض، الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٩٠.

(٢) هي ثلاث خطب توالى كالاتي: أ- تأبين الشيخ إسكندر العازار لأديب بك إسحق/ ب- مصطفى باشا كامل (من خطبة ألقاها في الإسكندرية سنة ١٨٩٧)/ ج- سعد زغلول باشا (الخطبة التي ألقاها بالسراوق يوم ١٩ سبتمبر سنة ١٩٢٣). المرجع نفسه، ص: ١٦٢ - ١٧٤.

(٣) نفسه، ص: ٩٣.

يتناول خطب عصره بالتحليل فهو محكوم بنزعة تعليمية، تميزت عنده بتركيزه على تعليم طرق الأداء، وقد برع في ذلك لأنه كان خطيباً ممارساً.

وعموماً، نعزو تهميش الخطابين خطب عصرهم إلى ما أسلفناه سابقاً عن البلاغة، فالعصر عصر البحث عن الهوية عبر آلية إحياء القديم، أما ما يقع في الحاضر فهو بناء لها. ويمكن تبعا لذلك أن نصف الخطابة هناك بأنها ممارسة اجتماعية لبناء الهوية مقاومةً للآخر. فالأمر كان معقوداً على ممارسة الخطابة لا على تحليلها، وسيستتبع هذا الأمر نزوع المؤلفات الخطابية نحو المنزع التعليمي، كما سنرى فيما بعد.

أشارت بعض الدراسات العامة عن الخطابة في زمن لاحق لعصر النهضة إلى خطابة ذلك العصر، لكن التناول لم يتجاوز عتبات تعريف الخطباء والتأريخ لهم في أحسن الأحوال، والمفارقة أن كل من أشار إلى خطابة عصر النهضة وصفها بالانتعاش والتجدد والفاعلية في حركية الحضارة العربية عامة، لكن في المقابل لا تُخصص لها إلا صفحات معدودات وفي أغلب الأحيان مجرد فقرات فقيرة، ناهيك عن أن تبحث في بلاغتها النوعية. ومن ثم قد يتراءى لنا أننا نعرف خطابة ذلك العصر، لكننا في حقيقة الأمر لا نعرف عنها إلا القشور دون الألباب. وقد يكون مرد ذلك بالإضافة إلى ما ذكرناه قبل قليل، أننا ألفنا الحديث عن القديم في مقابل صراع مع الجديد، فالقديم في ثقافتنا عادة ما تضيفي عليه الأجيال اللاحقة هالة من التعظيم قد تصل إلى التقديس مع ازدياد الجديد. علاوة على أن البلاغة العربية اهتمت في مجملها بالنصوص النخبوية، ولم تكثر في أغلب الأحيان إلى الخطابات اليومية، ومن ثم كان الشرح يتسع من عصر إلى عصر حتى لكان البلاغة العربية بلاغة أموات لا أحياء، مما يقوي في الأذهان فكرة ارتباط البلاغة بالنصوص النخبوية فقط.

وقد تميزت أغلب المؤلفات الخطابية لعصر النهضة بالنزعة التعليمية، لأن أغلب من كتبوا في الخطابة في ذلك العصر كانوا مُدرسين، ويمكن أن نميز فيها بين ملمحين اثنين نظن أن المؤلفات الخطابية كلها في ذلك العصر لا يمكن أن تخرج عنهما، وهما:

أ. التأثير الأرسطي

كان الحديث عن الخطابية في عصر النهضة نسقياً بشكل ملحوظ، لاعتماد النسق الأرسطي للخطابية، وقد رأينا أن هؤلاء الذين تمثلوا هذا النسق مسيحيون^(١)، وتجسد التأثير بالإحالة على أرسطو والاستشهاد بنصوص فلاسفة العرب، وقد كان لذلك أثر في موقعة الخطابة ضمن المنطق، أي بجوار البرهان والجدل والشعر والسفسطة.

لقد انطلق هؤلاء من تعريف الخطابة بربطها بغرضها المتمثل في الإقناع، ثم تقسيم مكوناتها إلى أصول وأنواع مع رصد السمات وغيرها من المفاهيم المرتبطة بالخطابة. وستكون لنا وقفة مع قضية الأنواع الخطابية عند عَلمين من هؤلاء الكتاب، وسنوضح الآن مقصودهم من الأصول.

قال لويس شيخو: «أصول علم الخطابة ثلاثة: الأول الإيجاد. الثاني التنسيق. الثالث التعبير»^(٢)، وهو ما عبر عنه الشرطوني بمصطلحات أخرى لكن بالدلالة

(١) نقصد لويس شيخو وسعيد الشرطوني ونقولاً فياض في كتابه فن الخطابة. ومن المسيحيين الأوائل الذين اهتموا بالخطابة نجد جرمانوس فريجات (١٦٧٠ - ١٧٣٢) صاحب كتاب «فصل الخطاب في الوعظ».

(٢) لويس شيخو، علم الخطابة، م، ص: ١٣.

على المفاهيم عينها، مع إضافة «أصل» رابع في قوله: «الاختراع. والترتيب. وفصاحة التعبير. وجودة الأداء»^(١)، غير أن تتبع ما تناولوه من أصول الخطابة داخل متونهم^(٢)، يبين أنهم عرّجوا على مراحل بناء النص الخطابي الخمس، وهي:

* الإيجاد؛

* الترتيب؛

* التعبير/ الأسلوب؛

* الذاكرة؛

* الإلقاء.

حاول شيخو التأصيل لهذه الأصول الخطابية الأرسطية من التراث البلاغي العربي، جريا على الفكرة التي أقرناها فيما يخص البحث عن الهوية في التراث، فاستحضر نصا عربيا خدما لذلك، يقول: «قال ابن المعتز والشيباني: إن البلاغة بثلاثة أمور أن تغوص لحظة القلب في أعماق الفكر وتتأمل لوجوه العواقب وتجمع بين ما غاب وما حضر (وهو الإيجاد). ثم يعود القلب على ما أُعمل به الفكر فيحكم سياق المعاني والأدلة ويحسن تنزيدها (وهو التنسيق). ثم يديه بالفاظ رشيقة مع تزيين معارضها واستكمال محاسنها (وهو التعبير). قال بعض الحكماء: العلوم الأدبية مطالعها من ثلاثة أوجه: قلب مفكر. وبيان مصور. ولسان معبر»^(٣). وقد تناقلت هذا النص مجموعة من الكتب التي ألّفت في الخطابة، فتارة تشير إلى

(١) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب، م، ص: ١.

(٢) يشمل هذا الحكم الأعلام الثلاثة.

(٣) لويس شيخو، علم الخطابة، م، ص: ١٣.

لويس شيخو وتارة تنقله دون توثيق، والغريب في الأمر أن لا أحد وقف على كلمة البلاغة في مطلع النص، ليبين العلاقة بين البلاغة والخطابة. فلويس شيخو نفسه جعل بداية الخطابة أعم من البلاغة، وهنا رادف بين البلاغة والخطابة^(١)

والملاحظ أن هذه المصنفات الخطابية تصف مراحل إنتاج الخطبة ولا تحللها، وذلك مرتبط بالغاية التعليمية، فالهدف من التأليف هو تعليم الطلاب الخطابة لما لها من دور في الحياة الجديدة، وعملهم هذا شبيه بعمل أرسطو الذي أسس نظرية خطابية لوصف النص وليس لتأويله. كما أن الأمثلة تُستحضر لإثبات القواعد الخطابية ولكن بطريقة موفقة تنبي عن سعة اطلاع كبيرة، مع عدم الفصل بين النصوص التخيلية والنصوص الحجاجية، فيأتي مثلاً الاستشهاد بالأبيات الشعرية في مقام الخطابة، لتمييز الشعر العربي القديم بالنزعة الخطابية.

لقد كانت الغاية من التأليف في الخطابة في جوهر الأمر إحياء التراث البلاغي العربي، واستحضار نماذج الخطباء المفوهين المصاقع في عصر النهضة دفاعاً عن الهوية، ونعزز هذا الرأي بنص من خاتمة مؤلف الشرتوني، إذ يقول: «والمأمول أن يستفيد منه طلاب العربية حتى نرى بعد نشور الخطابة بانتشار الدستور خطباء مفوهين من مثل سحبان وائل الذي يروى أنه تكلم عند معاوية من صلاة الظهر إلى صلاة العصر ما تنحج، ولا سعل، ولا توقف، ولا احتبس، ولا ابتدأ في معنى فخرج منه إلى غيره حتى أتمه ولم يبق منه شيء...»^(٢).

(١) نجد هذا الترادف عند نقولا فياض كذلك، يقول في ذلك محمد مشبال: «يستخدم نقولا فياض البلاغة والخطابة بمعنى واحد»، محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث، م م، ص: ٤٢.

(٢) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب، م م، ص: ٧٧.

ومن أهم سمات هذه الخطابية ذات النزعة الأرسطية، ما انتبه إليه عبد الرزاق باتيل، إذ لاحظ أن الشرطوني في مصنفه عن الخطابة يتبع مقاربة التفاعل الأدياني أو فوق الأديان على غرار ناصيف اليازجي من قبله، وذلك من خلال افتتاح مصنفه بذكر اسم الله وحمده، ثم توظيفه أمثلة عربية ذات مرجعية إسلامية لتوضيح مبادئ الخطابة اليونانية الرومانية بجانب مصادر مسيحية، وهو أمر غير معهود من كاتب مسيحي. وبذلك فهو إدراك جديد للتراث الأدبي الإسلامي يتجاوز النظرة الضيقة المبنية على تحكيم الدين فقط. ويستتج باتيل أن مقاربة الشرطوني على غرار اليازجي تجسد «هوية ثقافية جديدة تؤسس قيمتها الجوهرية على الحروف العربية لا على الدين»^(١)، وقد نهج لويس شيخو الصنيع نفسه، ففي كتابه علم الأدب يتكئ على مصادر متنوعة، «سواء أكان المصدر إسلامياً أم مسيحياً، دينياً أم علمانياً، تراثياً أم حديثاً، ما دام يعبر عن مقصوده»^(٢)، لقد أسهم توجه هؤلاء الأعلام نحو إحياء العربية إلى الإغلاء من التسامح الديني وإلى توضيح إسهام المسيحيين في النهضة العربية.

بـد التأثير العربي

نتبين هذا الملمح بناء على رسالة لمعروف الرصافي، أشار فيها إلى أنه عمد إلى كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ لتأليف رسالته في الخطابة والخطيب، يقول: «ولست رسالتي هذه إلا مستخلصة منه ومالي فيها سوى التمهيص والترتيب (...) وغاية ما هنالك أنك إذا عنيت بالخطابة والخطيب وجئت إلى كتاب الجاحظ فقلبت ظهر البطن لم تجد فيه مما عنيت به سوى لمع متفرقة لا تشفي منك علة

(1) Abdulrazzak Patel, The Arab Nahdah. p: 66.

(2) ibid. p: 68.

ولا تبرد لك غلة أما إذا رجعت إلى رسالتي هذه فإنك تجد فيها ما يكفيك ولو سدادا من عوز فهذه الرسالة تغنيك في هذا الباب عن كتاب الجاحظ ولا يغنيك كتاب الجاحظ عنها^(١)، لقد اختار الرصافي مدخلا خطايا لقراءة البيان والتبيين بالتنقيب عن المادة الخطائية فيه وإعادة ترتيبها إعدادا لمهمة تدريسه الخطابة بالقسطنطينية. وقد برّر اختياره لهذا السّفر بأنه لم يكن بين يديه سواه في باب الخطابة، ونحن نعلم أن رسالته نُشرت سنة ١٩١٧م، أي بعد وقت متأخر جدا من تأليف لويس شيخو وسعيد الشرتوني في الخطابة، حتى بعد أن نفترض أن تأليف الرسالة كان قبل تاريخ نشرها ببضع سنوات. وهذا يحتمل ألا يكون قد وقع بين يديه أي من تلك التأليف الخطائية، أو أنه عدل عنها إلى تلمس خطابة عربية غير مشوبة بالتأثير الأرسطي، ويترجح عندنا الاحتمال الثاني نظرا لمكانة الرصافي الأدبية أولا وآخرا. ولذلك نفسر عدوله عن تصانيف عصره الخطائية إلى الجاحظ برغبة في البحث عن خطائية عربية محضة مع عدم استبعاد الخلفية الدينية لأن مؤلفي الخطائية ذات المرجعية الأرسطية مسيحيون.

وقد ختم رسالته باقتراح صحيفة بشر بن المعتمر منهجا لمن رام تعلم الخطابة، وبذلك فهو ينحو منحى عربيا صرفا، لا يعرج فيه على خطائية الفلاسفة أو خطائية من تقيّلها من كتاب النهضة كما مر بنا^(٢).

(١) معروف الرصافي، نفح الطيب، م م، ص: ٤.

(٢) يمكن تصنيف خطائية نقولا فياض ضمن منحى ثالث، يجمع بين النزعة الأرسطية أو الغربية بشكل عام وخطائية العرب، إذ لا يلبث أن يبحث عن مقابل كل عنصر خطابي ذي مرجعية أجنبية عما يماثله من كلام العرب الأقدمين، لكن خطائية فياض أكثر تحررا من القواعد والتحديدات، فهي أشبه بحصة تدريبية.

٢. الخطابة والتغيرات المجتمعية

يُجمع مؤرخو الأدب العربي الحديث على أن الخطابة العربية عرفت انتعاشاً كبيراً في عصر النهضة العربية الحديثة بعد أن عرفت انكماشاً دام قروناً، منذ أواخر العصر العباسي إلى منتصف القرن التاسع عشر، إذ بقيت محصورة في خطب الجُمع والأعياد ومواسم الحجِّ والبَيْع. كما يتفقون على الأسباب التي بعثت الروح فيها مجدداً، ولكن على الرغم من إشاراتهم فقد كانت مقتضبة لا تسمح بتبين تصور تنظيري نسقي، وليس ذلك عيباً، لأن هؤلاء مؤرخون انشغلوا برصد الفنون الأدبية كلها. وعموماً، فمن أهم ما يمكن ملاحظته من خلال تتبع ما كتب عن الخطابة العربية في ذلك العصر، هو حديث هؤلاء المؤرخين عن أنواع خطابية جديدة لم تكن معروفة في الأدب العربي من قبل، نتيجة تغير الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية؛ ونحن إذ نتحدث عن الخطابة فإننا نقاربها بوصفها ممارسة اجتماعية، وإحدى آليات تفعيل البلاغة لتدبير الشأن العام للمواطنين أو للإنسان الحر الطامح إلى الحرية على حد السواء. وتبعاً لذلك سنحاول أن نرصد الخطابة العربية في عصر النهضة من حيث العناصر الآتية:

أ. أسباب انتعاش الخطابة العربية

بات من المسلم به أن الخطابة خفت ضوءها منذ أواخر العصر العباسي إلى أن دبت فيها الحياة مجدداً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وترجع دوافع هذا الانبعاث الخطابي إلى نشأة المدارس الحديثة، التي «جعلت لها شأنًا رفيعاً في مناهجها. ودأبت تحمّل الطلاب على المباريات الارتجالية، ليتعودوا

ذلاقة اللسان، وتستوسق لهم ملكة الفصاحة»^(١). بالإضافة إلى غيرها من الدوافع. غير أن الدوافع كلها، يمكن إجمالها بداية وبدهيا في نشأة الوعي بالذات وتوفير مساحة من الحرية، وهو ما سيدفع إلى رغبة تلك الذات العربية في بث الحماس في صفوف الجماهير، وإلى رغبتها في محاجة الآخر (المستعمر) بأحقية التمتع بالحرية الكاملة في الاختيار. وهذان المقصدان سيستدعيان من الخطباء الاستعانة بالوسائل الحجاجية التخيلية والإقناعية، أي الخطابة المثيرة للأهواء والخطابة الموقعة للتصديق.

قد ينصرف الدافعان السابقان إلى تحديد الخطابة السياسية دون غيرها، ولكن عصر النهضة طرح إشكالات على الذات العربية، تلمست في محاولة الإجابة عنها الإصلاح الديني والإصلاح السياسي والإصلاح الاجتماعي والتطوير العلمي، فتضافرت الأنواع الخطابية خدمة لأصحابها في إثارة الجماهير والتأثير فيها وإقناعها بضرورة النهوض؛ ومن ثم تجلت الخطابة في أنواعها: السياسية، والدينية^(٢)، والقضائية، والعلمية. غير أن بداية تفعيل الخطابة على مستوى الواقع كان مع البدايات الأولى للشعور القومي الذي نشأ بالاتصال مع الغرب، وفي هذا الصدد يقول أديب إسحق متحدثا عن الثورة العربية: «وأما الحركة الفكرية فقد سرت ابتداء من جانب الغرب على ألسنة الذين أرسلوا إلى البلاد الأوروبية من أهل مصر، والذين هبطوا مصر من الأوروبيين، لم يقصدوها بالذات ولكنها نشأت

(١) بطرس البستاني، أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، حياتهم - آثارهم - نقد آثارهم، دار نظير عبود، دت، ص: ٣٩٨.

(٢) يشمل هذا الحكم الخطابة الدينية الإسلامية، أما الخطابة الدينية المسيحية فدعت إلى التفريق بين الدين والسياسة، مثلما نجد عند البستاني وفرح أنطون مثلا.

عما ظهر من أحوالهم، واشتهر من أقوالهم، ثم ذاعت بالخطابة في الجمعيات، وشاعت بالكتابة في صحف الأخبار، حتى انتشرت في أذهان العوام كغيرها من الثورات...»^(١). إن انتعاش الخطابة الفاعلة في الحياة والمتفاعلة مع قضاياها لا يتحقق إلا في سياق الحرية ورغبة الذات في فتح حوار مع الآخر بهدف التأثير والإقناع.

بـ الأنواع الخطابية

عُولجت الخطابة في أكثر كتابات عصر النهضة بوصفها فناً (أو نوعاً) من الفنون الأدبية، ويستدعي الحديث عن الأنواع الخطابية الحديث عن قضية التصنيف. ولا بد من الإشارة إلى أن صعوبة التصنيف ممتدة من الخطابة العربية القديمة، لاسيما في ما يخص الخطابين السياسية والدينية (الإسلامية تحديداً)، فينبغي من التداخل ما يصعب معه في كثير من الأحيان الفصل بينهما، ويرجع أمر ذلك إلى أن الإصلاح السياسي في القطر المصري خاصة، اتخذ الدين عماداً له، وهنا تندرج أسماء جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وغيرهما. وفي هذا يقول لويس شيخو: «وقد أخذ المسلمون في عصرنا يدرسون فن الخطابة درساً محكماً ويلقون في نواديهم خطباً مدنية ضافية كخطب الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ومصطفى كامل وغيرهم قليلين»^(٢).

وقد قدمنا هذا التداخل حتى نبرزه ونحسم فيه، فكل ما ذكرناه من التداخل، لا يعدو أن يكون تداخلاً من جهة الموضوعات فقط، أما بلاغياً، أي من جهة

(١) أديب إسحق، الدرر (وهي منتخبات الطيب الذكر الخالد الأثر)، جمع عوني إسحق، المطبعة الأدبية - بيروت، ١٩٠٩، ص: ٣٧٤.

(٢) لويس شيخو، علم الخطابة، م، م، ص: ٢٣٨.

مقصدية الخطيب فكل خطبة تندرج في إطار الإصلاح السياسي، فهي خطبة سياسية وإن اعتمدت الدين أساساً. فكيف صنف كتاب عصر النهضة الخطابة العربية؟ وما المعايير المعتمدة في ذلك؟

بين شيخو التصنيف الخطابي السائد في عصره بقوله: «يقسم المحدثون غالباً الخطابة إلى خمسة فنون وهي خطب النوادي العلمية ثم الخطب السياسية ثم الخطب القضائية ثم الخطب العسكرية ثم الدينية. ويجوز توفيق هذا التقسيم مع السابق كما ستري»^(١)، ويشير بالتقسيم السابق إلى أنه يعتمد تصنيف أرسطو الثلاثي مع زيادة الخطابة الوعظية عليه، التي شاعت بعد مولد المسيح أي بعد أرسطو بقرون. فتكون بذلك الأنواع الخطابية عند شيخو: «أربعة وهي خطب التثبيت والمشورة والمشاركة والوعظة»^(٢). والمعيار المعتمد هو المخاطب كما عند أرسطو. وسنفرد الحديث فيما يلي للخطابة الدينية، لأنها نوع لا يوجد ضمن المنظومة الأرسطية لما ذكرناه آنفاً.

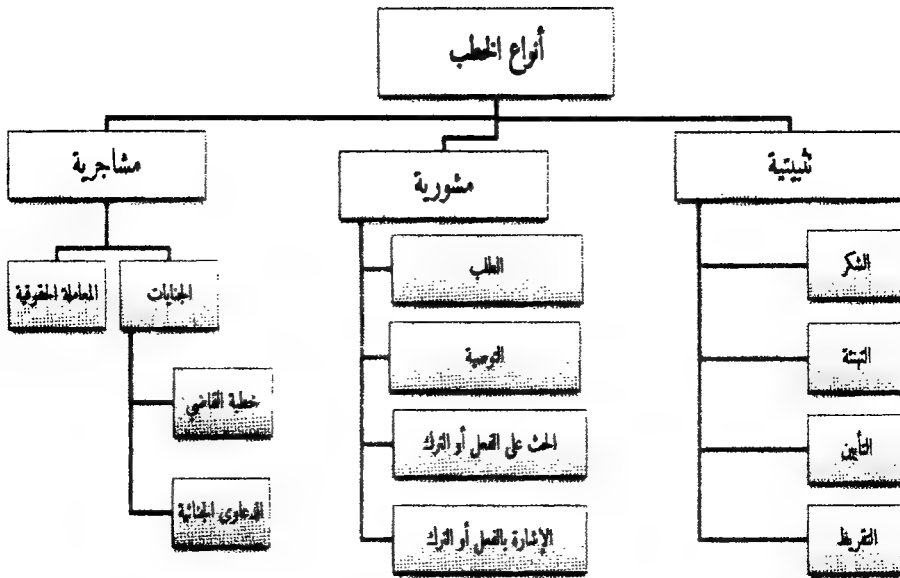
تجسدت الخطابة الدينية^(٣) عند ذوي النسق الأرسطي بوصفها نوعاً له بلاغته الخاصة، يعكس تصورهم في مدى التعامل مع النسق الأرسطي وتطويعه، وتبعاً لذلك اختلفت النظرة في موقعة هذا النوع. فإن كان شيخو يلحقه بالأنواع

(١) نفسه، ص: ١٤٤.

(٢) نفسه، ص: ١٤٣.

(٣) يرجع الاهتمام الأول بالخطابة الوعظية بوصفها شكلاً فنياً له قواعده الجديرة بالدراسة إلى مؤلف «فصل الخطاب في الوعظ» لفرحات جرمانوس سنة ١٧٢٤، وهو مؤلف تعليمي كذلك. ولعله أول من أطلق مصطلح الوعظ على الخطابة الدينية في العصر الحديث. انظر:

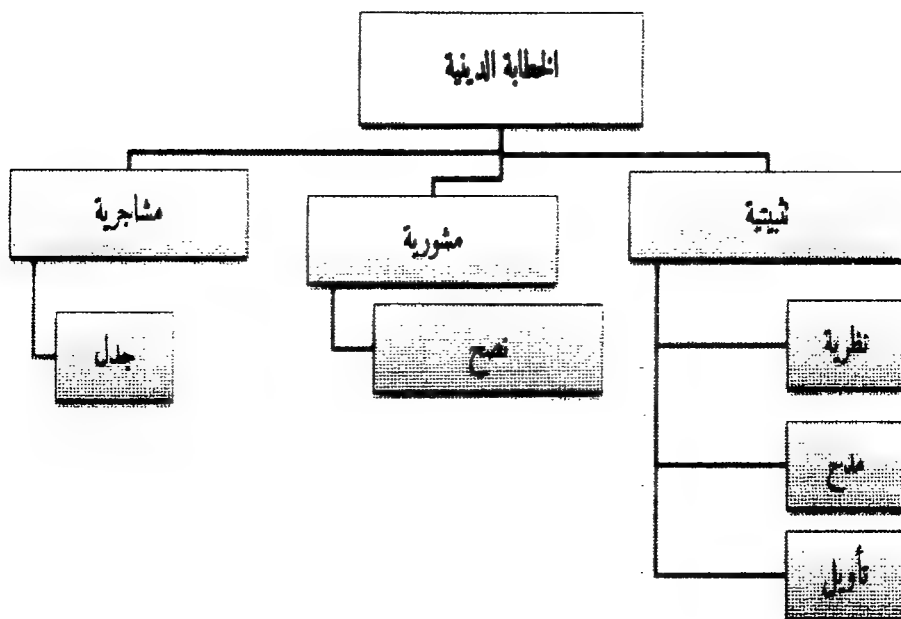
الخطابية الأرسطية الثلاثة، فإن سعيد الشرتوني قد جعله نوعا مغايرا لها، لأنه حدد تصنيف الأنواع الخطابية في قوله: «أنواع الخطب ثلاثة. خطب تثبيت. وخطب مشورة. وخطب جدال ونزاع»^(١). لكنه في نهاية مؤلفه يذيل حديثه عن الخطابة عامة ببندة عما سماه خطبة المنابر. ولاستيعاب تصنيفه نورد خطاطة تبرز ذلك قبل استئناف الحديث عن موقع الخطابة الدينية ضمن تصوره.



يجعل سعيد الشرتوني خطابة المنابر أو الخطابة الدينية نوعا مغايرا، فهذه الخطابة تقابل الخطب جميعها (التثبتيّة والمشورية والمشاجرية)؛ لأنها في ذاتها تنقسم إلى أنواع تتسم بسمات الأنواع السابقة كلها، ف«الخطب الدينية إما خطب نظرية وإما خطب مدح وإما خطب تأويل وهذه الأنواع تندمج في القول التثبتي، وإما خطب نصيح يقصد بها دعاء الناس إلى الخير ومجانبة الشر وهذه داخلة في

(١) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب، م م، ص: ٥٠.

القول المشوري، وإما خطب جدلية وهذه داخلة في القول المشاجري»^(١).



إن إلحاق أنواع الخطابة الدينية بالأقوال الثلاثة (الثبوتية، والمشورية، والمشاجرية)، من شأنه أن يجعل بلاغة هذا النوع تابعة لتلك الأقوال فتدوب الخصوصية. ويرجع سبب هذا التشويش إلى مفاضلته بين الخطابة الدينية وغيرها من خطب الأندية والجمعيات، يقول: «إن خطابة المنابر أشرف من خطابة الأندية والمجامع لأن غاية الأولى أسمى بما لا يقدر من غاية الثانية وخطيب المنبر

(١) نفسه، ص: ٧٣. تبّه شيخو إلى الملاحظة نفسها في قوله: «سبق لنا القول بأن أرسطو قسم الأقوال الخطابية إلى ثلاثة أقسام: الثبوتية والمشورية والمشاجرية. ويجوز تطبيق الخطابة الدينية على هذه الأقسام بأن تنظم الخطب التعليمية مع المدح والتأبين في القول الثبوتية. وتدرج الخطب التأديبية في المشورية. أما الخطب الجدلية فمرجعها إلى القول المشاجري»، علم الخطابة، م م، ص: ٢٢٦.

لسان الله وخطيب النادي لسان مصلحة زمنية»^(١)، ولذلك فقد صرح منذ البداية بأن الأنواع الخطابية ثلاثة فقط. ويقتضي هذا الفصل بين «خطابة المنابر» و «خطابة الأندية والمجامع» تنوع المعيار وهو ما يؤكد الشرطوني في قوله: «لا فارق بينهما إلا من حيث الغرض والموضوع فخطابة المنابر مواضيعها دينية والغرض منها متعلق بسعادة الآجلة وهذه مواضيعها دنيوية والغرض منها راجع إلى حسن الحال في العاجلة»^(٢). غير أن القوانين التي تجري على الخطابتين واحدة.

نستتج من تصنيف الشرطوني أنه في حقيقة الأمر، يصنف بين جنسين من الخطابة، الأول دنيوي والثاني ديني، ولا اختلاف بينهما إلا من حيث الغاية. ومن أبرز سمات الخطابة الدينية تلاشي الإيتوس الخطابي وفعالية الإيتوس الجاهز، لأن الخطيب «هو نائب الله يتكلم باسمه تعالى ويبلغ الناس أوامره عز وجل»^(٣)، وفي مقابل ذلك يجب «أن يكون معروفا بتقاه وبرارة حياته فيعمل ما يدعو إليه غيره لأن مثل الخطيب يؤثر في القلوب أكثر من كلامه»^(٤). فمهمة الواعظ تنحصر في دعوته «الناس إلى سيرة صالحة وأعمال حميدة للفوز بالسعادة الباقية»^(٥).

إن ما يميز الخطابة الدينية عند شيخو والشرطوني وغيرهما من المسيحيين، أنها قائمة على مبدأ الفصل بين الدين والسياسة، أي نظرة علمانية، ويتأكد ذلك من حديث شيخو عن الخطابة الدينية بوصفها قسما واحدا عند المسيحيين، ولكنه

(١) سعيد الشرطوني، الغصن الرطيب، م، ص: ٧١.

(٢) نفسه.

(٣) لويس شيخو، علم الخطابة، م، ص: ٢١٠.

(٤) نفسه، ص: ٢١١.

(٥) سعيد الشرطوني، الغصن الرطيب، م، ص: ٧٠.

حين ينتقل إلى الحديث عن الخطابة الدينية الإسلامية يميز فيها بين قسمين، يقول: «الخطابة الإسلامية قسمان: منها مدنية ومنها دينية»^(١)، كما أن مكانة خطيب المنبر أو الواعظ في المجتمع الإنساني تتحدد في «مقام الهادي والمداوي والمغذي والمؤانس»^(٢). ومن هنا تتجلى خصوصيتها الدينية الخالصة. ويقتضي هذا الفصل إعادة النظر في مفهوم الإيتوس، لأن الأنواع الخطابية الأرسطية ارتبطت بما هو دنيوي فقط، وفي فضاء خاص تحديداً.

يقول محمد مشبال في رصد بلاغة الموعظة عند شيخو: «ينبغي أن ندرك أن وضعية الخطيب باعتباره مجرد وسيط بين الناس وبين الله عز وجل، يجعل حضوره الذاتي في الخطاب غير ذي قيمة حجاجية، ويتعزز هذا التفسير بقواعد هذا النوع الخطابي الذي تقتضي وظيفته الدينية أن يتعد الخطيب عن إبراز ذاته التي يجليها الاهتمام بالأسلوب»^(٣)، ولكن إن كان شطر هذا الكلام واضحاً من جهة انخفاض قيمة حجاجية ذات الخطيب، فإن اهتمام الخطيب بالأسلوب يبقى قائماً بل واجباً. فتلاشي الإيتوس الخطابي للخطيب الواعظ يفسح المجال للحديث عن الذات الإلهية، إذ لا يمكن أن يخلو خطاب ما من ذات محاجة، فالذات الإلهية في خطاب الوعظ تحتاج عن طريق النيابة، وبذلك ينتقل الأسلوب من خدمة الخطيب الواعظ إلى خدمة الذات الإلهية وما يرتبط بها من ترغيب وترهيب، فيبقى تنميق الأسلوب من خصوصية بلاغة الوعظ، لكن من جهة ربطه بالذات الإلهية لا من جهة الخطيب الواعظ الذي يبقى مجرد وسيط.

(١) لويس شيخو، علم الخطابة، م م، ص: ٢٣٧.

(٢) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب، م م، ص: ٧١.

(٣) محمد مشبال، عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث، م م، ص: ١١٣.

ولا يمكن أن يتولى مهمة النيابة إلا من عُرف بصلاحه في الواقع الفعلي. وقد وضع شيخو كل ذلك في قوله الآتي: «لا مرء أن الموعظة ثقيلة على السمع شديدة على النفس بعيدة من القبول لا اعتراضها الشهوة ومعارضتها الهوى الذي هو ربيع القلب ومربع اللهو ومسرح الأمانى. فكان من ثم واجبا على كل خطيب في أمور الدين أن يزين خطبته لنفوس السامعين بالألفاظ الحسنة والعبارات الرائقة والأساليب المنمقة ويجملها بأنواع من التشايب والمقابلات الي تنهج لها سبيل الوصول إلى الأفهام متصرفا في طرق بيانها على وجوه شتى تجعل القلوب ميالة إليها شديدة الاستئناس بها.. هذا كله إلا أن عليه فوق ذلك أن يتحاشى التكلف ولا يقصر الخطبة على مجرد التحسينات اللفظية التي لا تليق بها في منابر الوعظة الدينية. والحاصل أنه لما كان جمهور السامعين للخطب الدينية جامعا لطبقات الناس من عالم متفقه وجاهل لا دربة له وجب أن تكون الخطبة أنيقة غير مكدودة لا يستنكرها العالم ولا تستبهم على الجاهل، ولا بد على كل الأحوال من الأخذ بالرصانة والوقار بحسب ما يجب على الناطق بأقوال الله من قبل الله»^(١)، فهذا النص يوضح أن الخطيب الواعظ مطالب بالاهتمام بالأسلوب لكن دون أن تصل درجة الاهتمام به إلى إغفال المعنى، كما أن المتحكم في صياغة الأسلوب هو حال المخاطبين المختلفين.

إن التلاشي نزوع نحو العدم لا العدم نفسه، وما تبقى من إيتوس الخطيب الواعظ في خطابة الوعظ يكتسب حجاجيته من إيتوسه الجاهز. فالأمر لا يعدو أن يكون اتصالا لا انفصالا، فما هو خطابي تابع لما هو واقعي. وفي هذه الحال لا يمكن

(١) لويس شيخو وجبرائيل إدّه، علم الأدب، الجزء الثاني في علم الخطابة، مرجع مذكور،

أن نحاكم ما ذهب إليه شيخو بالقانون الأرسطي للإيتوس، فإقصاء أرسطو الإيتوس الجاهز كان بهدف ضمان المساواة في فضاء البوليس polis^(١). وليس لذلك مبرر في تمييزنا الحاسم بين الإيتوس الجاهز والإيتوس الخطابى في ثقافتنا العربية، كما أنه ليس في كلام شيخو ما يفسر قولنا بضعف حجاجية الإيتوس الخطابى!

خلاصة القول: إن الخطابية العربية المسيحية تأثرت بالنزعة الخطابية الأرسطية، وقد حاولت تجسير الهوية بينها وبين الخطابة العربية بالتمثيل والاستشهاد بنصوص عربية تراثية دون تحليلها إضافة إلى تهميش النصوص الخطابية المعاصرة لها وإن كانت واعية بأنواعها المستحدثة. وسنجد لهذا التمثيل بالنصوص العربية التراثية حضوراً مطلقاً مع معروف الرصافي الذي يمثل المنحى العروبي دون أدنى إشارة إلى الأنواع الخطابية المتداولة في عصره ودون الإشارة كذلك إلى التصنيفات الخطابية الأخرى.

عرف التمثيل بالنصوص التراثية العربية في معرض الخطابة نزوعه الكلي، مع معروف الرصافي؛ لأن رسالته كانت كلها تكراراً لنصوص الجاحظ لا تزيد عنها

(١) كانت دولة المدينة عند الإغريق مقسمة إلى فضاءين، فضاء خاص مرتبط بالمنزل والأسرة، وفضاء عام مشترك هو فضاء البوليس، وهذا الفضاء المشترك هو فضاء المساواة عكس فضاء المنزل، فالمشاركون في الفعل والمشاورات داخل فضاء البوليس متساوون كلهم، إذ لا حاكم ولا محكوم. فيما هم مختلفون خارجه من حيث الثروة والسلطة والمعرفة وغير ذلك، فالبوليس فضاء مصطنع، وبما أن الفعل داخل هذا الفضاء يتجلى بالكلام؛ فإن أرسطو قد استبعد الإيتوس الجاهز ضماناً للمساواة داخل هذا الفضاء وحفاظاً عليه، فالفرد الحر لا يُنظر إليه بما هو عليه في الفضاء الخاص، بل بما يفعله ويقوله في البوليس. انظر: James Jasinski, Sourcebook on Rhetoric: Key Concepts in Contemporary Rhetorical Studies, sage - London, New Delhi, 2001. p: 229.

إلا في الترتيب وبعض التعليقات، وأهم ما يلفت النظر عند الرصافي، هو تصنيفه الخطب العربية إلى عشرة أنواع، يقول: «لما نظرت في كتاب الجاحظ «البيان والتبيين» وطالعتَه وتدبرته من أوله إلى آخره تبين لي أن أنواع الخطب عند العرب عشرة وهي (١) خطبة الجمعة (٢) خطبة العيد (٣) خطبة الصلح (٤) خطبة الحَمالة (٥) خطبة يوم الحفل (٦) خطبة المواهب (٧) خطبة بين السماطين (٨) خطبة التأبين (٩) خطبة الموسم (١٠) خطبة النكاح»^(١). وبعد هذا التصنيف المبني على مناسبات الخطب مع التكرار لخصوصيات الخطب في ذاتها، حاول ضم بعضها إلى بعض مع ذكر موضوعات هذه الأنواع، ومن ثم فهذا التصنيف فعل قرائي للرصافي انطلاقاً من كتاب الجاحظ، يقول في توضيح هذا الأمر: «على أن الجاحظ لم يتكلم في كتابه عن هذه الأنواع التي ذكرتها للخطب وإنما جاءت هذه الأسماء عرضاً في تضاعيف كلامه فالتقطتها من أماكن متفرقة من كتابه»^(٢). ويبقى السؤال البارز هنا عن المعيار الذي اعتمده الرصافي في هذا التصنيف.

على الرغم من ضم بعض الأنواع الخطابية إلى بعضها الآخر، فتصنيف الرصافي لا ينبني على معيار محدد، إذ ليس هناك فعل إجرائي يفسر تصنيفه العشري، فبقي التصنيف في حدود معايير جزئية لا تشمل إلا صنفين على الأكثر، عمد إليها لرفع التداخل بينهما. وتلك المعايير الجزئية هي:

- الدوافع: عمد إليها للتفريق بين خطبتي «الصلح» و«الحَمالة»، فهما تشتركان في موضوع الحرب، لكن دافعيهما مختلفان، فخطبة الصلح تكون لتحقيق الهدنة بعد الحرب، أما خطبة الحَمالة فتُنشأ لإبقاء السلم وضمان استمراريته تجنباً للحرب. ومن سماتهما الإطالة مراعاةً للمقام.

(١) معروف الرصافي، نفح الطيب، م م، ص: ٣٤.

(٢) نفسه، ص: ٣٧.

- الوقت: استعان به لتمييز خطبة «يوم الحفل» من «خطبة المواسم»، فلخطبة المواسم وقت محدد عكس خطبة يوم الحفل (الاجتماع) التي تكون لأمر طارئ، وتبعاً لذلك يكون موضوع يوم الحفل موضوعاً محدداً، عكس خطبة المواسم التي لا تختص بموضوع معين. ومن سمات خطبة المواسم أن يخطب الخطباء وهم على رواحهم.

- طبيعة المخاطب: رأى أن توضيح التآيين يسهل بالمقارنة مع التقريظ، فقابل بينهما، ليبين أن التآيين هو الثناء على الميت، أما التقريظ فهو الثناء على الحي.

تبين من خلال ما سبق أن الخطابين العرب، المسيحيين تحديداً، كانوا على وعي بظهور أنواع خطابية جديدة في عصرهم، لكنهم حاولوا ربطها بالتقسيم الأرسطي الثلاثي، أما الخطابة الدينية عامة والوعظية خاصة فكانت تبرز أحياناً كثيرة في نظرياتهم بوصفها جنساً له خصوصيته المستقلة عن باقي الأنواع الأرسطية، خصوصية تتجلى بالتفريق بين الديني والدنيوي. وفي مقابل ذلك ارتد الرصافي ارتداداً كلياً فيما يخص الأنواع الخطابية بإحياء ما ورد عند الجاحظ في البيان والتبيين.

لا شك أن لكل نوع خطابي توظيفاً خاصاً للأسلوب، وتوظيفاً عاماً تشترك فيه الأنواع الخطابية كلها، وسنحاول في السطور القادمة أن نبين خصوصية الأسلوب بشكل موسع في عصر النهضة، ثم نرصد الأسلوب الخطابي تحديداً، وقد قلنا في الشق الأول من البحث إن البلاغة في عصر النهضة كانت ملكة، ارتبطت عند شيخو بحسن التعبير الذي ينضاف إلى طرق الإقناع لتشكيل الخطابة. غير أن الإشكال يبرز من ربط البلاغة بحسن التعبير أي بالقول الجميل، فكيف نفهم طبقاً لذلك حجاجية الأسلوب الخطابي؟

ج. حجاجية الأسلوب الخطابي

هل ربط كتاب عصر النهضة بين الأسلوب وحجاجيته، خاصة الأسلوب الخطابي؟ لنبدأ برصد السياق العام للأسلوب في هذا العصر، فقد بات معروفاً أن أدباء عصر النهضة ومثقفيه سعوا إلى التخلص مما علق بالأسلوب من زخرف لفظي مفتعل ومتكلف طوال عصر الانحطاط، لأنهم أدركوا أن انفصال الأدب عموماً عن الحياة الواقعية أفقر الكتابات مضمونياً فلجأت إلى تعويض ذلك النقص بالتصنع على مستوى التعبير. وفي سبيل البحث عن أسلوب جديد يساير الحياة آنذاك، عمل الكتاب على إحياء الأساليب القديمة، خاصة تلك التي تخلو من السجع، أي ما يسمى بالنثر المرسل. وممن تأثروا بهم ابن خلدون الذي شكل قواعد تخص الكتابة للاحتذاء بها، وندلل على ذلك بمرجعين ينتميان إلى الفترة المدروسة، الأول لأديب إسحق والثاني لشكري صادق^(١)، اقتبسنا نصاً طويلاً لابن خلدون (الفصل الثالث والخمسون من مقدمته: في انقسام الكلام إلى فني المنظوم والمنثور)، مبدين إعجاباً به، وذلك لأن نص ابن خلدون يستهجن الأساليب المتصنعة ويدعو إلى استخدام الأساليب في الكتابة (الإنشاء) تبعاً للمقامات المختلفة. وهو نص يمكن إدراجه في إطار البلاغة النوعية من جهة الإنشاء.

وتبعاً للإقبال على قواعد الأسلوب التي دعا إليها ابن خلدون، يمكن أن نستنتج أن كتاب عصر النهضة كانوا واعين بضرورة ربط الأسلوب بالمقامات

(١) أ. - أديب إسحق، الدرر، مرجع مذكور، ص: ٢٢٥.

ب. - شكري صادق، القول المنتخب، مرجع مذكور. وقد وصلت درجة الاقتباس إلى إحصاءه الفصل الرابع والخمسين من مقدمة ابن خلدون في الباب الرابع من القسم الأول من كتابه (ص: ١٣ - ١٤ - ١٥) دون الإشارة إلى الأخذ.

المتغيرة، خاصة في حياة أصبحت ذات حركة فكرية وسياسية واجتماعية وثقافية غير معهودة، فكان لزاما على الكتاب الاستعانة بالأسلوب المتحرر من القيود للتعبير بكل حرية ومطابقةً لمقتضيات الأحوال. وبناء على ذلك، يجوز القول بأن كتاب عصر النهضة ربطوا الأسلوب بوظيفته الحجاجية.

أما في ما يخص الأسلوب الخطابي في عصر النهضة، فقد أشار شيخو إلى ذلك بقوله: «اعلم أن خطباء العرب كانوا يعدّون الحمدة وبراعة الاستهلال من أخص أسباب البلاغة فيعنون بتنميقها الغاية القصوى. أما الخطابة العصرية الجارية على الطريقة الأوربية فإنها تفضّل مباشرة الخطبة دون هذه المقدمات النافلة التي تشغل العقل بزخرفها الباطل مع قلة فائدها لإدراك غاية الخطيب أي الإقناع»^(١). وهذا دليل واضح على ربط الأسلوب الخطابي بوظيفته الحجاجية المتمثلة في الإقناع تحديداً، وهو ما سيتضح جلياً في القسم الثاني من البحث.

وإذا كان هذا حال الخطباء فإن الخطاييين كانوا على وعي كذلك بحجاجية الأسلوب الخطابي، فقد ربط سعيد الشرتوني مثلاً أسلوب التشبيه بالإقناع، فقال عن هذا سائلاً ومجيباً: «س من أين يحصل الإقناع بالتشبيه/ج من باب إطلاق حكم النظر على النظر»^(٢). كما ربط العبارة بالحجاج والمقام تحديداً في قوله: «سبيل الخطيب أن تكون عبارته حرة مهذبة لا تدخلها المحسنات اللفظية إلا عفوا تفتح للناس أبواب الآمال في مقام الترغيب. وتسد في وجوههم أبواب الرجاء في مقام اليأس وتملأ قلوبهم ذعراً في مقام الوعيد ورجاءً في مقام الوعد وهلم جرا»^(٣).

(١) لويس شيخو، علم الخطابة، م، ص: ٨٩.

(٢) سعيد الشرتوني، الغصن الرطيب، م، ص: ١٢.

(٣) نفسه، ص: ٤٢.

فإذا كان هذا حال الأسلوب عامة وأسلوب الخطابة خاصة، فلا شك أن خطباء عصر النهضة اقتدوا بالنهج نفسه، ونظروا لأن بلاغي ذلك العصر لم يهتموا بالخطب التي كانت تلقى في وقتهم إلا في إشارات نادرة كإشارة شيخو السابقة الذكر، يمكن أن نستأنس بنص لاحق زمتا بتلك الخطب، يقول أنيس المقدسي في هذا الصدد: «وهكذا فتحت أبواب شتى لمخاطبة الجمهور ونشأت في الأقطار العربية المختلفة ضروب من الخطب لم يعن بها القدماء. وهي عادة من الأسلوب السهل المرسل. على أنه يمتاز عن الأسلوب الكتابي السائد في المقالات والمؤلفات بما يكثر فيه من صيغ المخاطبة والاستفهام والإيهام والتكرير والتعجب والقسم وتقطيع العبارات تقطيعاً يناسب نبرات المتكلم وإشاراته مع الإكثار من الشواهد الموضحة والعبر المؤثرة»^(١).

نخلص مما سلف ذكره إلى أن أدباء عصر النهضة أدركوا ضرورة ربط الأسلوب عامة بوظيفته الحجاجية، والتخلص مما يعيق تحقيقها من قبيل الزخرف اللفظي المتكلف، الذي ورثه الأعلام والأفواه من عصر الانحطاط، واتضحت هذه الصلة الوثيقة بين الأسلوب والحجاج في الأسلوب الخطابي بشكل واضح عند من ألفوا في الخطابية. لكنه لم يرق إلى توضيحه على مستوى منظومة مصطلحية، فهناك كثير من اللبس يحتاج إلى مراجعته مراجعة دقيقة، لاسيما فيما يخص تداخل البلاغة بالخطابة.



(١) أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، دار العلم للملايين، بيروت،

خلاصة القسم الأول

أسهمت البلاغة في محاولة الإجابة عن سؤال النهضة الكبير الذي شغل عرب القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهو للأسف ما يزال سؤالاً مطروحاً إلى يوم الناس هذا. وتراوح الإسهام البلاغي بين الوضوح والخفاء، وقد رأينا أن استحضار المقام الحضاري الذي ضمّ الذات العربية في مقابل الآخر يوضح ماهية هذا الإسهام وطبيعته نظيراً وممارسة. وقد كشف تتبع سؤال البلاغة في عصر النهضة العربية الحديثة عن سؤالين، كل منهما يعبر عن حال البلاغة في علاقتها بالواقع المعيش، فسؤال الهوية اقتضاه ضرورة إثبات الذات تجاه العنصر الأجنبي المستعمر، وقد أخذ الإثبات صورة إحياء التراث. وهو ما يؤكد الارتباط الوثيق بين البلاغة والحياة، فمادامت هناك حياة نشيطة فهناك بلاغة مصاحبة لنشاطها، غير أن الحديث عن «بلاغة نهضوية» نشأت دفاعاً عن الذات العربية، لم يسعفها ذلك في تقديم استمرارية علمية، لأنها كانت مرهونة بفترة محددة يغلب عليها الحماس والنزعة التعليمية. وهو ما عبّر عنه سؤال التجديد خاصة مع مطلع القرن العشرين.

وجّهت النزعة التعليمية كتاب عصر النهضة ومفكره إلى اهتمامهم بالبلاغة الإنشائية المرتبطة بملكة حسن التعبير، وهو ما صرفهم عن بناء أنساق بلاغية، لاسيما أن عملية إحياء التراث حملت معها إشكالية المصطلح البلاغي الموروثة، ولكن في مقابل ذلك، وجدنا عند هؤلاء اهتماماً بالبلاغات النوعية وسماتها وإن

على مستوى التمييز بين الأنواع الأدبية والخطابية التي عاشت متجاورة في إطار علم الأدب.

أما الخطابة فقد تجلّت بوصفها ممارسة اجتماعية لتجسيد سؤال الهوية واقعيًا، ساعدها جو الحرية وإنشاء الجمعيات والمحاكم الأهلية وغيرها على انتشارها بين عموم الناس متجلية في عدة أنواع. كما ارتبطت في التآليف الخطابية بعنصر الحجاج، فكل من ألف فيها، خاصة من المسيحيين، كان واعيًا في ربطها بالغرض الإقناعي. وقد كان ذلك نتيجة تمثل الخطابية الأرسطية سواء بالرجوع إلى أرسطو أو بالرجوع إلى فلاسفة العرب. غير أن الذين اهتموا بالخطابة في عصر النهضة أحيوا قواعد ماضية فقط، دون ربطها بما يجري في واقعهم، إذا لا نجد اهتمامًا بالخطب التي أسهمت في تحريك الواقع العربي سياسيًا ودينيًا واجتماعيًا... الأمر الذي جعل خطابيتهم مرتبطة بوصف إنتاج النص لا بتحليله وتأويله.

ليست المشاريع البلاغية التي قدمت منذ بدء عصر النهضة إلى يومنا هذا إلا ظلا من ظلال السؤال النهضوي الكبير كيف ننهض؟ وما دمنا نتحدث عن نهضة عربية فإن نهضة البلاغة العربية اليوم هي التفاتها أكثر إلى ما يجري في واقعنا بدل الالتفات الكلي إلى التراث. ومن هذا المنطلق نفتح باب القسم الثاني من هذا البحث محاولين تقديم بعض الإجابات عما تجاهله أعلام عصر النهضة ومن تبعهم ممن اهتموا بخطابة عصر النهضة العربية الحديثة.

القسم الثاني

بِنَاءُ الْهُويَّةِ
وَالْإِسْتِرَاطِيَجِيَّاتُ الْحِجَاجِيَّةُ

مقدمة

ارتبطت الخطابة عموماً بالنهضة من زاوية البحث في سبل إنعاش الأمة العربية، غير أن الخطابة لم تكن على نمط واحد لا من جهة أنواعها ولا من جهة تأثيرها وارتباطها بقضايا الأمة وانشغالاتها، ونحن إذ نشير إلى أنواع الخطابة نتحاشى هنا الخوض في المعايير المستخدمة في التصنيف الخطابي واختلافها بين النظرية الأرسطية والتقسيم العربي الحديث، لاسيما أننا قدّمنا في ذلك القول في الفصل الثاني من القسم الأول من هذا البحث. وتذكيراً بما سبق نقول إجمالاً: إذا كانت النظرية الأرسطية قد اعتمدت المخاطب معياراً أساساً للتقسيم العربي الحديث، امتاز بتوجهين: يحافظ الأول منهما على المعيار الأرسطي مع إضافة الخطابة الدينية/ الوعظية، وقد مثل هذا الاتجاه المؤلفون المسيحيون تحديداً، أما التوجه الثاني فنظر إلى الخطابة من جهة الموضوع. ورجوعاً إلى عصر النهضة، نجد أن الخطابة الوعظية التي حافظت على استمراريتها كانت تقبع في المساجد والأديرة دون أن يكون لها تأثير واضح في الوعي بقضايا الأمة العربية، أو لنقل لم تكن لها الجرأة الكافية في المواجهة.

فعلى الرغم من تواصل الخطابة الوعظية في المساجد إلا أن دورها كان محدوداً لانفصالها عن واقع الحياة وإشكالاته، يصف محمد كرد علي حال الخطابة في صورة بئسة تعبر عن أزمة هوية قائلا: «ولانحطاط الخطابة الدينية في هذا العهد تأفف كثير من حضور الجمع، حتى لا يسمعوها خطباً لاكتها الألسن

منذ قرون، وليس فيها شيء من النفع، ولقلة المجيدين بل المتوسطين في هذه الصناعة غدا الناس يسمون خطيبا كل من يرفع عقيرته، ولو كان جاهلا عاميا، بل أميا غبيا، وعلى العكس رأينا في بعض البلاد خطباء بعض المساجد موجودين في الجملة... وبلغت حال الانحطاط في ضعف البيان، وفسولة الرأي والحجة بأكثر خطباء الجوامع^(١). ولم تسلم حتى الخطابة «المدنية» بتعبيره، من ذلك الوصف، يضيف قائلا: «هذا في الخطب الدينية، أما الخطب المدنية فهي أيضا تتصرف على ذلك النحو نصفها تحميدات ومقدمات، واعتذارات وسخافات، واستطرادات منوعات، ولو محصت لما بقي منها إلا التافه اليسير من المعاني، أما تأثيراتها في الأفكار فضعيفة جدا»^(٢). ولا بد من التمييز هنا بين الخطابة الدينية أو الوعظية بوصفها وسيلة لمخاطبة الجمهور وبين الدين في ذاته. ولهذا فعنصر الدين كان حاضرا في النقاش العام لكن من جانب الخطابة السياسية تحديدا. ومن ثم فإن الخطابة السياسية كان لها حضور قوي في تناول القضايا الراهنة آنذاك؛ مما جعلها تستثمر كل ما يسهم في تحقيق النهضة المرجوة سواء أكان عنصرا دينيا مسيحيا أم إسلاميا، أم عنصرا اجتماعيا من تأسيس العلوم، أم مدح الفضائل وذم الرذائل بما يمكن نسبته إلى الخطابة الاحتفالية كما في خطب أديب إسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥ م) التي تنبني على ثنائية المدح والذم مع اهتمام بالأسلوب بشكل ملحوظ^(٣).

أما الخطابة العلمية، فكانت كذلك تنتعش ضمن الخطابة السياسية في إطار

(١) محمد كرد علي، القديم والحديث، مؤسسة هنداوي - المملكة المتحدة، ٢٠٢٠. (صدر

هذا الكتاب عام ١٩٢٥)، ص: ١١٦.

(٢) نفسه، ص: ١١٦ - ١١٧.

(٣) انظر خطبه في الدرر، مرجع مذكور. من ص: ٣٨ إلى ص: ٧٠.

المقترحات الكفيلة بالنهوض؛ فالأخذ بالسياق الخارجي يؤكد على أن الخطابة السياسية تناولت في أبنيتها موضوعات جزئية من مواضيع علمية. ولما كانت الخطابة العلمية تنحو منحى الإلقاء، إذ هي «المحاضرات التي يلقيها في الجامعات أو المجامع والنوادي العلمية متخصصون في بعض فروع العلم والأدب. وأسلوبها عادة هو أسلوب البحث المنطقي، لا أسلوب الخطابة الإقناعية التي يراد بها تحريك الشعور واجتذاب القلوب»^(١)، ارتأينا أن نضمن للمتن المشتغل عليه رابطاً جوهرياً يساهم في إظهار تضافر عناصر التحليل وتكاملها، وذلك الرابط يتجلى في أن الهوية قد اصطبغت ببعد سياسي محض^(٢)، ما دفع معه الخطباء السياسيين

(١) أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية، مرجع مذكور، ص: ٤٦٠.

(٢) من التجليات البارزة لامتداد الخطابة السياسية ما نجده في مشروع إصلاح الخطابة الدينية عند عبد الله النديم؛ إذ جعل العنصر السياسي أساساً لإحياء الخطابة الدينية، يقول في ذلك: «وأودّ وجود نفر من أعيان بلادنا يتبرعون بمبلغ يقوم بنشر خطب أدبية سياسية وأنا أقوم بإنشاء خطبة في كل أسبوع تناسب أحوال الزمان ثم تطبع هذه الخطبة وتشر في سائر أنحاء القطر لتنبه الأفكار وتعرف الأمة قدرها وما تحفظ به نظامها بين الأمم ولا يتم هذا الأمر إلا إذا اجتمع هؤلاء الأعيان وعرضوا ذلك لديوان الأوقاف ليتمكنوا من العمل بالخطبة وما أظن أن أحداً يأبى هذا السعي الجليل مع تمتعنا برعاية ملك تقي يسره وقاية الدين من سقطات الجهلاء وحفظ المملكة بأفكار رجاله وأفراد رعيته». انظر: عبد الفتاح النديم (جمع)، سلافة النديم في منتخبات السيد عبد الله النديم، المطبعة الجامعة بمصر، سنة ١٣١٤ هـ / ١٨٩٧ م، ص: ١٢٨.

وقد اقترح عبد الله النديم خطبة للاقتداء بها لما راه من انحطاط الخطابة الدينية وخطبائها في عصرها، غير أن ما يشد الانتباه هو تركيزه على الاتحاد بين المسلمين وغيرهم في العروبة، قال: «وقد دخل معنا من أهل الذمة من تعملون. وصاروا إخواننا في الوطنية وهم مسالمون». المرجع نفسه، ص: ١٢٩.

إلى الاتكاء عليها في عملية التأثير والإقناع، سواء على مستوى الإستراتيجيات الحجاجية أو التقنيات الحجاجية بل وحتى الأسلوب كما سيتضح لاحقاً.

هذا، وإن كنا لا نعدم في أنواع الخطابة كلها ما يثبت ارتباط الهوية ببلاغاتها، سواء مضمونها أو تقنيات، فإن الخطابة السياسية اتسمت باحتوائها جميع القضايا التي من شأنها أن تتناولها باقي الأنواع الخطابية الأخرى. وذلك راجع إلى انخراطها في حياة العرب بشكل عام استنهاضاً لهمتهم وحشدهم قصد مواجهة الأجنبي وإثبات الذات التي غابت عن الواجهة منذ عصور، وهنا لا بد أن نشير إلى ملاحظة جوهرية تفيد بأن الإجابة عن سؤال النهضة في بدايته كانت مرتبطة بما هو ثقافي وهوياتي عبر الرجوع إلى الماضي، لكن بعد ذلك احتاج تثبيت الهوية إلى وسائل تضمن الوصول إلى الجماهير التي عمّها الجهل والامية؛ فكان من أبرز تلك الوسائل الخطابة السياسية تحديداً. وعموماً، فإن الخطابة السياسية ازدهرت في بلاد مصر مع الثورة العرابية وما نتج عنها من الاحتلال الإنجليزي؛ وبذلك «كانت مصر هي البادئة المتبوعة فظهر فيها خطباء، وكان أول ظهورهم في الثورة العرابية»^(١).

يتأسس التحليل البلاغي الحجاجي على رصد مجموعة من الإستراتيجيات الحجاجية، تؤول إلى طريقة تنظيم الخطاب عموماً، فالخطيب لا بد له أولاً من استحضار الجمهور الذي سيتوجه إليه بالخطاب، ومن ثم كان عليه أن يستند

(١) سلامة موسى، أشهر الخطب ومشاهير الخطباء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، ٢٠١٢، ص: ١٠.

نشير إلى أن الخطابة عرفت قبل الثورة العرابية واستمرت قوتها بعدها أيضاً، لكن ظهورها القوي في مواجهة الأجنبي المحتل لم يتجسد إلا مع هذه الثورة.

إلى «مواضع مشتركة» تسعفه في إقامة جبل يضمن مقبولية خطابه، كما يتوجب عليه تضمين خطابه مجموعة من الحجج التي يراها كفيلة بإيقاع التأثير والإقناع في المخاطب، هذا بالإضافة إلى الاعتناء بصورته الخطابية سواء داخل الخطاب أو خارجه، زد على ذلك البحث عما يكون له عوناً في تحقيق غرضه من اتكائه على إثارة أهواء المخاطب، وكل هذه العمليات السالفة الذكر تدخل في مرحلة الإيجاد. فتأتي مرحلة تنظيم الخطاب، ثم تتلوها مرحلة البحث عن الأساليب اللغوية المعينة على غرضه، «إذ لا يكفي أن يعرف المرء ما يجب أن يقوله، بل عليه أيضاً أن يعرف كيف يقوله، وهذا يسهم كثيراً في جعل الكلام يظهر ذا طابع معين»^(١). وهذه المراحل الثلاث من بناء الخطابة كما حددها أرسطو، لا تكتمل إلا بمرحلتين أخريين، هما التذكر والإلقاء.

وما دمنا نركز في تحليلنا على نصوص مكتوبة فسنتقصر على المراحل الثلاث السابقة في تحليل الخطب المدروسة، دون أن يعزب عن بالنا سمة الشفوية التي تميز الخطابة عموماً، وهو ما تبه إليه سلامة موسى في قوله: «أحسن الخطب عند الاستماع وسط الحشد يفقد شيئاً كبيراً من تأثيره وفعله في النفس إذا قرأه قارئ على انفراد. وذلك لما أشرنا إليه من أن الناس إذا اجتمعوا تغلبت عواطفهم على عقولهم وشمل نفوسهم شيء من التقزز يستثير فيهم الحزن أو السرور أو الحماسة لشئون لا يتحرك منها العقل»^(٢). هذا مع الإشارة إلى أن هذه العناصر

(١) أرسطو، الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد - الجمهورية العراقية، (وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة الكتب المترجمة «١٤»)، ١٩٨٠، ص: ١٩٣.

(٢) سلامة موسى، أشهر الخطب ومشاهير الخطباء، مرجع مذكور، ص: ٧.

تنبني ملاحظة سلامة موسى على قول أرسطو: «وإذا أجرينا المقارنة، بدت لنا الأقوال =

كلها لا تعمل بشكل فردي وإنما تتفاعل فيما بينها بحسب المقام التواصلية ثم بحسب الإطار النوعي للخطبة.

وتوضيحا لمسار التحليل سنعتمد الخطب الآتية^(١) على التوالي:

١. خطبة عبد الله النديم التي ألقاها بمناسبة توجه أحمد عرابي رفقة فرقته إلى رأس الوادي بتاريخ ٠٨ أكتوبر ١٨٨١م؛

٢. خطبة مصطفى كامل التي ألقاها في الإسكندرية سنة ١٨٩٧م؛

٣. الخطبة التي ألقاها سعد زغلول باشا بالسراوق يوم ١٩ سبتمبر سنة ١٩٢٣م.

إن اختيار هذه الخطب دون غيرها ليس من باب التفضيل أو لأجل قيمتها التاريخية، فإذا كانت لها قيم إيجابية اكتسبتها ارتباطا بلحظاتها التاريخية، فإن البلاغة لا تفاضل على أساس هذا المعيار، لأن كل خطبة لها سياقها الخاص وسياقها العام، ولا ينظر في قيمتها البلاغية إلا باستحضار هذين السياقين ومدى مواءمة الخطيب بينهما بدءا بمقصديته وصولا إلى الإقناع العملي المتوخى. ومن ثم فهي تمثيل يخدم ما نروم إضاءته للكشف عن بلاغاتها في ارتباط بمفهوم الهوية.

= المكتوبة ضيقة في المناقشات، أما خطب الخطباء، حتى لو كانت قد أحدثت أثرا جميلا لدى إلقائها، فإنها تبدو بين الأيدي (أي: عند القراءة) هزيلة، ذلك لأن مكانها الحقيقي هو في المناقشات. ولهذا السبب عينة فإن الأقوال الموضوعة للتأثير الخطابي إذا انتزع هذا منها لا تحدث نفس الأثر وتبدو ساذجة». الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٢٣١.

(١) انظر نصوص الخطب في ملاحق آخر الكتاب.

كما سيتخذ تحليلنا سبيل تحديد مصدر الهيمنة الحجاجية في النص بغض النظر عن نوعيتها، دون إغفال باقي العناصر الحجاجية الأخرى، وبخاصة تلك التي تتضافر معها؛ ومن ثم سنركز في خطبة عبد الله النديم على إستراتيجية الباتوس ارتباطا بالفترة التي قيلت فيها وما كانت عليه الثورة العراقية حينها من حاجة إلى إثارة أهواء المصريين الذين عمّ الجهل والامية أغلبهم فعهدوا عصورا من الخمول والخضوع. أما خطبة مصطفى كامل فقد جاءت في سياق كانت فيه الثورة العراقية قد خمدت، ومن ثم لمحنا بناء خطبته على الاستعارة الممتدة؛ وهو ما جعلنا نبين حجاجية الصورة عموما. وأخيرا نظرنا إلى خطبة سعد زغلول من ناحية إستراتيجيتها الإيتوسية لما لتلك الشخصية من مهابة وجلال عند المصريين.



الفصل الأول

الهوية وحجاجية الأهواء

في خطابة عبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦م)

«كان خطيباً مفوهاً، يرتجل الخطب ارتجالاً، ويترسل في الخطابة، فيملك مشاعر السامعين بحسن أسلوبه وعذوبة صوته، ولا غرو أن لقب بحق «خطيب الثورة العراقية» وقد لقب أيضاً بحق «خطيب الشرق».

عبد الرحمن الرافعي، الثورة العراقية والاحتلال الإنجليزي، النهضة المصرية - القاهرة، ط ٢، ١٩٤٩، ص: ٥١٥.

يمثل الثالث البلاغي الأرسطي (الإيتوس والباتوس واللوغوس) الإستراتيجيات التي ينبني عليها الخطاب البليغ، فـ«التصديقات التي يُقدّمها القول على ثلاثة أضرب: الأول يتوقف على أخلاق القائل، والثاني على تصوير السامع في حالة (نفسية) ما، والثالث على القول نفسه، من حيث هو يُثبت أو يبدو أنه يُثبت»^(١)، وهي تنتمي إلى الحجج الصناعية، أي الحجج التي تتوقف عليها مهارة الخطيب في التكيّف مع مستمعه Auditoire^(٢). فإذا كان الإيتوس يحيل

(١) أرسطو، الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٢٩.

(٢) «المستمع هو المتلقي/ المتلقون في زمان ومكان محددين واقعا أو افتراضا». محمد العمري، المحاضرة والمناظرة في تأسيس البلاغة العامة، م م، ص: ٤٩.

على ذات الخطيب وأخلاقه، واللوغوس يشير إلى الحجج العقلية التي يتضمنها الخطاب، فالباتوس إستراتيجية يتكئ فيها الخطيب على إثارة أهواء جمهور بغية التأثير فيه وإقناعه بدفعه إلى اتخاذ أحكام معينة أو مباشرة عمل مادي، وذلك انطلاقاً من أن المخاطب يتغير موقفه من قضية ما بتغير الأهواء التي قد تعثره. ف«الانفعالات.. هي كل التغييرات التي تجعل الناس يغيرون رأيهم فيما يتعلق بأحكامهم، وتكون مصحوبة باللذة أو الألم، مثل: الغضب، والرحمة، والخوف وكل الانفعالات المشابهة وأضدادها»^(١).

وإذا كان أرسطو قد أشار إلى أهمية العواطف في عملية الإقناع، فإنه تحدث عنها من زاوية إنتاج النص وليس من جهة تفسيره وتحليله وتأويله، وهذا ما دفعنا إلى الانفتاح على بعض التصورات التي طورت مفهوم الباتوس (خاصة تحليل الخطاب) ليكون أداة تحليل النصوص. وانسجاماً مع منطلقنا التحليلي لا بد من تأطير الخطبة أولاً حتى نتجنب التعسف في الإسقاط المفهومي.

١. سياق الخطبة

ارتبطت خطب عبد الله النديم على العموم ببداية الثورة العراقية في جو يسوده الانفعال العاطفي نتيجة طموح يسعى إلى حفظ كرامة الهوية العربية والمصرية على وجه التخصيص. ولعل أي بداية مثل هذه سيغلب عليها الانفعال العاطفي جراء الحماس المتقد في نفوس تطمح إلى خلع دثار الغبن والقهر والاحتقار ثم

(١) الخطابة، مرجع مذكور، ص: ١٠٣-١٠٤. وقد أشار إلى حجاجية العواطف في بداية مؤلفه بقوله: «إن الاقتناع يمكن أن يتم بواسطة السامعين إذا كانت الخطبة مثيرة لمشاعرهم. فأحكامنا حين نكون مسرورين ودودين ليست هي أحكامنا حين نكون مغموين ومعادين»، المرجع نفسه، ص: ٣٢.

الانتفاض في وجه العدو. ولذلك من المفيد أن نقف عند بدايات الثورة العربية وعلاقتها بالخطابة، يقول أحمد شفيق في هذا السياق: «وكان عرابي والبارودي وعبد العال حلمي وعلي فهمي وغيرهم من زعماء الحركة يحضرون أكثر هذه الحفلات ويتصدرونها. فتلقى الخطب والقصائد في مدحهم وتقديسهم وتعداد مناقبهم، ولا ينصرفون عنها إلا بالتهليل والتكبير. فإذا انتهت خرج الناس منها وكأنهم أهل سياسة ورياسة. وأصبح الناس كلهم عرابي وأصبح عرابي الناس كلهم، وانحلت الطبقات، واختلط الحابل بالنابل، والعالي بالسافل»^(١). يحيل هذا النص على إشارتين مهمتين، تتعلق الأولى بالجو الانفعالي الذي أنتجت فيه خطب عبد الله النديم، فكلمة «تقديسهم» تُفهم على أن العاطفة كانت تسود الموقف في أعلى درجاتها كما تشير من زاوية أخرى إلى خفوت الجانب العقلي والتفكير النقدي، أما الإشارة الثانية فتعزز ما ذهبنا إليه سابقاً من أن الثورة العربية جعلت الخطابة متشحة بغطاء سياسي لاسيما أن طرفي النزاع ينتمي كل منهما إلى هويته الخاصة.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد فعبد الله النديم كان «أيقونة» هذه البداية، إذ «انقلبت مصر مسرحاً للخطباء في كل مجتمع وناد، وحتى في المساجد، ولم يبق مجلس للسمر أو للاحتفال بعرس أو غيره إلا اقتحمه الخطباء واعتلوا منصة المغنين بعد إقصائهم عنها وغيرهم. وحتى لقد سمعت أن محمد عثمان المغني الشهير كان إذا سئل: «في أي فرح تغني الليلة؟» أجاب: «في الفرح الفلاني مع عبد الله نديم»^(٢). فتأمل هذا الجو المشحون بالعاطفة والحماس الطافح الذي يتجلى في

(١) أحمد شفيق، مذكراتي في نصف قرن، مطبعة مصر، ط١، ١٣٥٢هـ / ١٨٩٢م، ج١/

ص: ١٤٧. [التشديد من عندنا]

(٢) نفسه، ج١/ ص: ١٤٦ - ١٤٧.

مشهد اكتساح الخطابة أفضية الغناء، ولا يخفى ما للغناء من شعبية كبيرة. وقد أسهم تطواف النديم في عدة مناطق مصرية (الإسكندرية - القاهرة - المنصورة - طنطا...) في تعرف الجماهير التي سيخاطبها فيما بعد، فكان تطوافه معينا له في إقناع الجماهير بممراده الذي حمّله إياه أحمد عرابي؛ «فكان عبد الله هذا قوي الحجة فصيح اللسان قوّالا سهل العبارات عذب المنطق مفلقا مهيجا بذلاقة لسانه وقوة حجته وبيانه قد عرف عادات البلاد وأميال أهلها فطفق يجوب المدن والبنادر والقرى ويخطب في الناس ويقص عليهم حديث أجدادهم وأخبارهم وما ألم بهم من الجور والعسف وما حل بالبلاد على أيامهم من الويل والخراب وكان يصعد على منابر الجوامع ويخطب جهارا وعينه تذرّفان الدمع فافتتن الناس ومال إليه خلق كثير من الأعيان والوجهاء من كل صوب وحذب»^(١). أصبح بعد هذا التمهيد تصور السياق الذي أنتجت وأدّيت فيه خطب عبد الله النديم، كما أصبح ممكنا تصور المشهد السيميائي لهذا الخطيب، وبخاصة جهارة الصوت وتذراف الدموع.

وفي هذا السياق الخطابي الفريد نقرأ خطبته التي ألقاها توديعا للزعيم أحمد عرابي يوم سفره بألويته إلى رأس الوادي بالشرقية يوم ٠٨ / ١٠ / ١٨٨١.

٢. من الشفوية إلى التدوين وتعايش الأجناس

استحضر عبد الله النديم خطبته السالفة الذكر في مقال سردي عاطفي بعنوان «المحاسن التوفيقية أو تاريخ مصر الفتاة أو زفاف الحرية في مصر» بعد إلقائها، وتحديدًا في التاسع من أكتوبر سنة ١٨٨١، لكن مما يلحظ من مقاله أنه ذو نزعة

(١) ميخائيل شاروويم، الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٤، ج ٤ / ص: ٣٠٠. [التشديد من عندنا].

خطابية واضحة لا تخفى على القارئ منذ البداية. فقد افتتح كلامه بحرف نداء دال على القرب (أَيُّ) مناديا به مصر تعبيرا عن تملك حبها من قلبه. وقد نعمم ما لاحظناه من استحضاره الدائم مخاطبا واقعا يتوجه إليه على جميع كتاباته، فكل ما تقرأه له يتسم بتلك النزعة الخطابية نتيجة انجذابه إلى الخطابة، وقد نتج عن هذا الأمر تداخل أنواع أدبية منها المقالة والخطبة والشعر وغيرها.

يتوزع المقال بين ثلاثة أصوات هي:

- صوت الكاتب: ويتجلى في البعد التخيلي، إذ يسأل مصر عن سبب بهجتها، وإن كان قد أشار إلى سبب ذلك في قوله: «هنيئا لك بما فعل الأسود من أنبائك»^(١)، غير أنه يلح على مصر لتخبره عن ماضيها الحزين وكيف برئت من «داء الإفرنجي» مشيرا بذلك إلى التدخل الأجنبي في شؤون البلاد. كما يتجلى صوت الكاتب في البعد الواقعي التداولي من خلال استحضاره الخطبة التي ألقاها وهي موضوع تحليلنا.

- صوت مصر: تجيب عن تساؤلات الكاتب؛ فتعرض حال مرضها في صورة معبرة في النص الآتي: «ولقد كنتُ في يد الخائنين مصابة بأمراض إفرنجية أوقعني فيها أميري السابق فجلبت عليّ من الشرور ما لم يتلّ به أحد غيري»^(٢)، فالمقصود بالأمير السابق الخديو إسماعيل الذي أغرق البلاد في الديون؛ مما كان سببا في تدخل الإنجليز في شؤونها. غير أن أهم ما يمكن أن نقتبسه لإضاءة النص قبل التحليل هو حال المصريين قبل قيام الثورة. يقول النديم على لسان مصر:

(١) عبد الله النديم، التنكيت والتبكي، تقديم: عبد العظيم رمضان، دراسة تحليلية: عبد المنعم

إبراهيم الجميعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص: ٣٠٩.

(٢) نفسه، ص: ٣١٠.

«وأبنائي يتقلبون على الجمر ولا يتأثرون، ويرون تعذيب إخوتهم ولا يتحركون، ويصبرون على الآلام ولا يتألمون، كلما ظهر في وسطهم مخادع احتاطوا به واعترفوا بسيادته، ومتى تنبّهت أفكارهم نزل عليهم بسوط العذاب، وحبسهم في بئر الاستبداد، وأوقفهم تحت سحب مظالمه يمحطهم حجارة من نهب وسلب وقتل وتشريد»^(١).

- صوت عرابي: ويظهر من خلال خطبتين له وسط الحشود المتجمهرة في القاهرة عبر المحطات التي يتنقل بينها في طريقه إلى رأس الوادي.

٣. تجليات الأهواء في خطبة عبد الله النديم

إن رصد الأهواء في خطبة عبد الله النديم لا ينطلق من فكرة أن الأهواء مرتبطة بذات الخطيب (الوظيفة التعبيرية)، على الرغم مما قد تتضمنه الخطبة من انفعالاتها، ولكن يُنظر إليها من جهة قدرة الخطيب على اختيار الأنجع من الأساليب والتقنيات لإثارة أهواء الجماهير (الوظيفة التأثيرية). وهذا ما ذهب إليه باتريك شارودو في التمييز بين المشاعر الذاتية والعواطف المراد إثارتها في المخاطب^(٢). ومن جهة فالوقوف عند معجم الخطبة لا يكفي في استخلاص إستراتيجية الأهواء عند الخطيب؛ إلا باستحضار المقام الذي يشمل المخاطب والزمان والمكان وغير ذلك. ويمكن في هذا السياق استثمار الأسئلة التي يقترحها

(١) نفسه.

(2) Patrick Charaudeau, «Pathos et discours politique», in Rinn M. (coord.), Émotions et discours. L'usage des passions dans la langue, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2008. p: 50.

شارودو، وهي أسئلة يُفترض أن يطرحها الخطيب في تواصله مع الآخر؛ فذلك التواصل يجعله يبحث في:

- كيف يتواصل مع الآخر؟

- كيف يفرض شخصه المتكلم على الآخر؟

- كيف «يؤثر» في الآخر؟

- كيف ينظم وصف العالم الذي يقترحه أو يفرضه عليه الآخر؟^(١)

أولاً: معجم الأهواء

يشير شارودو إلى أن استخدام كلمات لها دلالات عاطفية، مثل الغضب والرعب والمعاناة والنقمة، ليس «بالضرورة أن تثير العواطف»^(٢)؛ ومن ثم فإنه يجعل مدار الأمر «متوقفاً على البيئة المحيطة بهذه الكلمات، والسياق، والموقف الذي يوائمها إنتاجاً وتلقياً»^(٣). ولذلك فتحددنا لمعجم الخطبة سيقيد بهذا التوجيه نحو المقام بشكل عام، وقد حرصنا منذ بداية البحث على هذا الربط بين النص ومقامه الخارجي.

وعموماً، يمكن التمييز في التشكيل الخطابي للأهواء بين ملفوظات ذات أهواء مباشرة صريحة وأخرى مضمرة وإيحائية، ولا يتأتى استخلاص العواطف الإيحائية إلا بقراءتها ضمن سياقها الخطابي. وتوضيحاً للأمر، نستأنس بتعريف كريستيان

(1) Ibid, p: 51.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

بلانتان، يقول: «ملفوظ الانفعال هو ملفوظ يقوم على إسناد لفظ من ألفاظ الانفعال (Termes d'émotion) إلى موضوع نفسي (Lieu psychologique)»^(١).

وعلى الرغم من تعدد ملفوظات الانفعال في خطبة عبد الله النديم إلا أن الموضوع النفسي يتأرجح بين طرفين، الطرف الأول يمثل ضمير المتكلم الجمعي، ويدخل في دائرته الخطيب، وأحمد عرابي مع جماعته، وعموم المصريين بالإضافة إلى الخديو توفيق. أما الطرف الثاني فيحيل عليه ضمير الغائب الدال على الأجنبي ومن كان سببا في تدخله في شؤون الوطن، أي الخديو إسماعيل. ولسنا بهذا التمييز نقصر الأمر على ضميرين فقط، ولكن لما لاحظناه من غلبة ذلك في تعبير عبد الله النديم، مع أن ذلك لا ينفي أن يكون الموضوع النفسي مرتبطا بأسماء الأعلام وغيرها كالأسماء الموصولة بدل الضمائر. وفيما يلي سنقترب من نسج الخطبة اللغوي لتحديد الملفوظات الانفعالية المباشرة والإيحائية.

أ. الأهواء المباشرة

تتمثل الأهواء المباشرة في تلك الملفوظات الصريحة التي تتغيا إثارة عواطف الجمهور، وقد وظفها الخطيب في بداية الخطبة على الرغم من أجواء الفرح التي تسود المتجمهرين بما حققتة الثورة العربية، فالخطيب لا يفتأ يذكر بالصورة التي كان عليها المصريون؛ وذلك زيادة في دعم الثورة والإيمان بمكتسباتها، يقول:

(1) Christian Plantin. «L'argumentation dans l'émotion». In: Pratiques: linguistique, littérature, didactique, n°96, 1997. Enseigner l'argumentation. p: 83.

تعود الترجمة إلى حاتم عبيد، من الخطابة إلى تحليل الخطاب: مفاهيم خطابية من منظور جديد، رؤية - القاهرة، ط ١، ٢٠١٨، ص: ١٢٩.

«قضت علينا الشقوة بوجودنا في زمن الخسف ومدة الاستعباد، فرأينا المشنوق من أهلنا والمصلوب والمذبوح والحريق والموضوع على الخازوق والمشرّد والمغرب والمنفيّ والمسجون والمنهوب والمسلوب، ولا ذنب لنا في هذا كله إلا عدم المحافظة على البلاد، ثم رأينا الدور الثاني فشهدنا جنازة المسموم والمخنوق وودعنا المنفي، ولا جناية لهؤلاء إلا المطالبة بحقوق الأمة، ثم وصلنا إلى الدور الثالث فرأينا مساعدة الأجنبي وإكرامه وتكثير العطية وتسليمه أزمة الكثير من أشغالنا وإذلال الوطنيّ وضياح حقه وتركه في زوايا الإهمال». فهذا المشهد الدرامي كفيل بتذكير الجمهور بمعاناته لدفعه إلى المطالبة بالمزيد بما من شأنه أن يحقق له هويته العربية الضائعة بين الشراكسة والأتراك والنفوذ الأجنبي. ولا يخفى ما لعبه السرد الممزوج بالوصف في هذا المشهد من خلال تجسيد صور التعذيب بوساطتهما، ولكن حجاجية المشهد تتأتى عبر الحوار الضمني الذي يقيمه الخطيب مع محاور مفترض يسأله عن السبب وراء شدة هذا التعذيب، فيأتي الجواب مخالفاً لجنس «العقوبة»، فالتعذيب كله ليس وراءه إلا رغبة في الحفاظ على البلاد والمطالبة بحقوق أهلها؛ وهذا ما يقتضي العز لا الإذلال.

كما أن تلك الهوية العربية لا يمكنها أن تتحقق بحسب الخطيب إلا بطرح الأهواء المفرقة للحمة الشعب، ولذلك خاطبهم في آخر خطبته قائلاً: «تعلمون أيها الحاضرون أن التحاسد والتباغض أوقعنا في قيد الاستعباد سنين عديدة وأن وحدة اتحاد إخوانكم خلصتكم في ساعة واحدة فاسعوا في تأليف القلوب وتوحيد كلمة الوطنية لنكون رجلاً واحداً وقت الدفاع وَعَائَةً وقت الهدو والسكينة». إن تحقيق الهوية لا يتجسد إلا عبر توحيد الكلمة الوطنية، وتوحيد الكلمة الوطنية لا يتحقق إلا بطرح الأهواء المفرقة من التحاسد والتباغض وإحلال الألفة والتودد مكانهما.

ب. الأهواء الإيحائية

تحضر الأهواء في خطبة النديم في ملفوظات ليست لها دلالة عاطفية انفعالية، وإنما توحى بها انطلاقاً من سياق الخطبة، ومثال ذلك ملفوظات المقطع الآتي: «فوقفنا عند هذا الحد وسعينا في طريق الاتحاد وجمع القلوب وكنا لا ننطق بمثل هذه الأصوات إلا في خلوة بصوت الهمس حتى أدركتنا العناية الإلهية بإشراق شمس التوفيق علينا فرفعنا بها الصوت إلى حيث يسمع من يضع أذنه على فم المتكلم، وما زلنا مجددين في هذا الطريق الخطر حتى أعربت الجيوش عن ضمائرنا وترجمت الحمية». فعلى الرغم من خلوه من ملفوظات ذات انفعالات عاطفية صريحة إلا أنه يحيل على تحول من موقف الخوف والرهبة إلى موقف الشجاعة والجرأة وما امتلأت به النفوس من الثقة. وما ساعد على هذا التعبير الإيحائي هو التعبيرات الكنائية (صوت الهمس=الخوف/ رفعنا بها الصوت= انتفاء الخوف وحضور الجرأة...).

ثانياً: سمات تشكيل الأهواء

نروم في هذه المساحة تحديد مواضع الأهواء انطلاقاً من التشكيلات الخطابية، وبذلك نخرج من التحليل الأسلوبي الضيق إلى بلاغة موسعة لا تقصي التحليل الأسلوبي وفي الوقت نفسه لا تقف عند أعتابه فقط، ولا بد في البداية من الإشارة إلى أن المواضع (سواء المشتركة أو الخاصة) ذات الجذور الأرسطية عرفت تطوراً مع البلاغة الحديثة، سواء مع بيرلمان أو غيره، ومن هؤلاء نجد كريستيان بلانتان الذي ربط إستراتيجية الباتوس بالمواضع الحجاجية. إذن، نخلص إلى أن «المواضع ليست حججاً بالمعنى التقني للفظ، بل هي المحتوى الذي ينتظم في علاقات أو قوالب تسمى الحجج. ولا يمكن أن تقوم هذه الحجج وتعمل في

خطاب ما دون هذا المحتوى الذي يمثل الاتفاق المسبق بين المتكلم والمتلقي»^(١).

إننا أمام تركيبة من المواضيع التي تحيل على المضمون والحجج التي تتخذ تجليات خطابية واضحة، فينتج عن امتزاجهما ملفوظات ليست لها دلالة مباشرة على انفعالات ما، «يتعلق الأمر ههنا بملفوظات لا تحتوي على لفظ من ألفاظ الانفعال ولا على تعبير يمكن أن نستشف منه انفعالا معيناً وتقدر رغم ذلك على أن تثير الانفعال. فتلك الملفوظات لا تعين الانفعالات بأسمائها ولا تشير إليها بما ينجم عنها من آثار نفسية وفيزيولوجية، بل نحن أمام ضرب من التوجيه الانفعالي مداره على وجود سمات انفعالية (Pathèmes) بها يتجه الملفوظ نحو التعبير عن انفعال ما وبفضلها يغدو حجة تبرر ذلك الانفعال»^(٢). إن مدار الأمر يرتبط بملفوظات لا تصرح بانفعال ما، بل بحجج توجه ذلك الملفوظ نحو انفعال عبر مشاركة الجمهور في استخلاصه، ومن ثم فهذا النوع من التوجيه الانفعالي يبدو أكثر تأثيراً من الملفوظات التي تتضح انفعالاتها سواء أكانت انفعالات مباشرة أم إيحائية. يستدعي منا تحديد هذه الموجهات الانفعالية الوقوف عند التشكيلات الخطابية التي تحتويها ما دامت المواضيع محتوى؛ وقد تجسدت في الخطبة من خلال العناصر الآتية:

أ. بلاغة الاستفهام

استهل النديم خطبته بمقطع مبني على الاستفهام الذي غرضه التعجب عبر الإنكار، مركزاً على التمديد بوساطة كثرة الأسئلة تأجيلاً لعواطف الجمهور، يقول: «سادتي وإخواني وآبائي.. خبروني عن محفلنا العظيم المشتمل على الألوفا من

(١) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية، مرجع مذكور، ص: ٦٦.

(٢) حاتم عبيد، من الخطابة إلى تحليل الخطاب، مرجع مذكور، ص: ١٣٤ - ١٣٥.

الناس في أي أرض هو وبمن احتفل؟ أنحن في ساحات باريس نحتفل بخطيبها السياسي الغريب؟ أم نحن في لوندرة نزدحم على مجلس الشورى نسمع ما يقال فيه؟ أم هذه أسود غنمت الفريسة ونحن ننظر إليها؟ أم أنتم نجوم حول بدر في سماء وأنا أتصور أننا على ظهر الكرة؟ أم هذه العصبية الوطنية جاءت لتودع الجيوش المصرية ومطلع شمس الحرية أحمد بك عرابي؟!».

يلفت الاستفهام في هذا المقطع انتباه الجمهور إلى تفخيم حدث غير مألوف وغير متوقع على أرض ليست مثل باريس أو لندن اللتين تألفان مثل هذه التجمهرات؛ ومن ثم فالاستفهام يروم دفع انتباه الجمهور إلى الإقرار بفراة الحدث، حتى إذا ما أقر بذلك عبر إنكار ما يدعيه الخطيب متجاهلا من أن أرض مصر لربما هي أرض باريس أو لندن؛ نشأ العجب. ومما يزيد في العجب انتقال الخطيب من التعبير الحقيقي صعودا إلى التعبير المجازي مقرونا بالالتفات من ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب (أم أنتم نجوم حول بدر في سماء وأنا أتصور أننا على ظهر الكرة؟)، فهذا الالتفات يزيد من درجة انتباه الجمهور - على الرغم مما نلاحظه من حشو في تعبير (وأنا أتصور أننا على ظهر الكرة) - وكأنه كان غافلا فيما نبهه إليه الخطيب من فخامة الحدث، فباغته بأنه جزء منه. وفي ذروة التعجب يقدم الخطيب الإجابة التي ترجع من المجاز إلى التعبير الحقيقي ارتباطا بحقيقة الموقف وأسياده.

ب. تبعية الشعر للمعاني الخطائية

وظف الخطيب مجموعة من الأبيات في مواضع مخصوصة، وقد أبان رصد مواقعها عن تمثيلها تلخيصا للمعاني الخطائية وتكثيفا لها أو توجيها لها أو كبحا لانفعالاتها المغالية، فبعد المقطع الاستهلاكي المشحون عاطفيا، يختمه الخطيب بالبيت الآتي:

أروني أمة بلغت مناهها بغير العلم أو حد اليماني

وهو بيت يزكي المعنى الانفعالي للمقطع، إذ يقصر (أسلوب القصر) بلوغ الغاية على العلم أو القوة، وبالرجوع إلى سياق الخطبة نجد أنه يرجح حد السيف أي القوة على العلم، خاصة أن القائمين بالثورة هم من الجنود بالإضافة إلى الشعب الذي يعمّ الجهل جلّه. وقد أدت نبرة التعجيز التي ينطوي عليها صدر البيت إلى إثارة الحماس المتوجه نحو القوة العسكرية. غير أنه ما لبث سيتدارك هذا الغلو في الحماس بالاستشهاد ببيت المتنبي:

الرأي قبل شجاعة الشجعان هو أول وهي المحل الثاني

وفي دعوته إلى الألفة والاتحاد لبلوغ الغاية المنشودة والحفاظ على ما تحقق من انتفاضة الجيش بمعية الشعب، وظف البيت الآتي:

فما الفخر في جمع الجيوش وإنما فغار الفتى تأليف قلب العساكر

وهو بذلك يشير إلى أن كثرة العدد ليست المعيار في تحقيق الغاية، وإنما مدار الأمر على الاتحاد الذي لا يتحقق إلا بتأليف القلوب وهو ما يخدم بناء هوية خاصة. وسيرا على هذه الإستراتيجية في توظيف الشعر خدمة للمعاني الخطابية، فقد ختم خطبته ببيته الآتي:

والناس شتى في التنافر والمرا والكل إن ألفتهم إنسان

وهو بيت يدعم سابقه، في دعوته إلى الاتحاد وإعلاء كلمة الوطنية، فالكل «وطني وإن اختلفت المقاصد وتباينت الذوات» كما قال في خطبته.

مثلت هذه الأبيات الشعرية رغبة الخطيب في تكثيف المعاني الخطابية الممتدة حتى تعلق بالأذهان، لأنها تجمل ما ينبغي أن يتمثله الجمهور في سلوكه،

ومن جهة ثانية فقد كان اللجوء إلى الشعر نظرا لطبيعته الأقرب إلى إثارة الانفعال دون محاسبة العقل وصرامة يقظته. فالشعر يمتاز بالإيقاع الموسيقي وهو من بين عناصر التأثير العاطفي.

ج. التماثل

تقوم المماثلة على نقل شحنة عاطفية من الحال المشبه بها إلى المشبه، فالتشبيه التمثيلي المتضمن في هذا المقطع يحيل على ما ذكرنا: «واعلموا أن مثلنا مثل من كان في بئر لا سلم لها، فابتدأ يحفر السلم بعناء وجهه، وكلما حفر طاقة وضع رجله فيها وارتقى لغيرها حتى وصل فم البئر بعد اليأس من الحياة ورأى شجرة تدلت أغصانها وقد خيم فيها العنكبوت فإن تعلق بجبل العناكب هوى ونهشم وكانت النكسة شرا من الداء وإن تعلق بالأغصان نجى وخرج من ذلك المضيق ونحن إن شاء الله سنقبض بالحزم والهدوء على أغصان شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء». فقد لجأ الخطيب إلى هذه المماثلة لتوضيح ما وصلت إليه الثورة وما تحتاج إليه، وبذلك فهو يثير عاطفة الخوف من الفشل ما لم يتمسك بالأسباب التي تضمن لها الاستمرارية، لاسيما أن ما تحقق كان في حكم شبه المحال لما عاشه كل من فكر في المطالبة بالحرية والانتفاض في وجه الظلم من معاناة التعذيب أو النفي إلى خارج البلاد وغير ذلك مما عمد إليه الخطيب بالوصف في المشهد الدرامي الذي سبق أن وقفنا عليه. ولعل اختتام الخطيب هذه المماثلة بالتناص مع النص القرآني^(١) من شأنه أن يثير في الجمهور انفعالا متمسا بالقداسة عبر نقل الثبات من السياق القرآني إلى سياق الثورة.

(١) قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ صَرَّبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾، إبراهيم، الآية: ٢٤.

د. حجة التعريف

أحس الخطيب بأن الحرية التي يتطلع إليها الشعب تحتاج إلى تحديد، حتى لا يتوهم منها غير المقصود في أذهان المعارضين، فيظفروا بما قد يطعن في ثورتهم وبخاصة إذا عرفنا أن ما يعدونها ثورة نُظر إليها على أنها «هوجة»؛ لذلك لجأ إلى تعريف الحرية بقوله: «وليست الحرية تتبع الشهوات البهيمية والأغراض الذاتية وإنما هي معرفة الحقوق والواجبات والسير تحت لواء الإنسانية التؤدة والسكينة». ولا يخفى ما لدلالة أسلوب القصر (إنما) من رغبة الخطيب في تحديد الحرية في نطاق معين غير قابل للتأويل. فهذا التعريف يبرز من خلاله الخطيب أن الثورة مبنية على أساس الحرية القائمة على نفي الشهوات البهيمية وقصرها على ما يحقق إنسانية الإنسان. يشير بيرلمان إلى أن التعريف «يُنظر إليه بوصفه وجها بلاغيا - التعريف الخطابى - حين يهدف، ليس إلى توضيح معنى فكرة ما، لكن بالتأكيد على المظاهر التي من شأنها إنتاج التأثير الإقناعي المرغوب في إحداثه. إنه وجه مرتبط بالاختيار»^(١). وهذا التحديد يسمح بتوجيه دلالة التعريف الذي قدمه النديم للحرية حين ربطها بالحقوق والواجبات، فباستحضار المطالب التي قامت عليها الثورة نجد على رأسها تشكيل مجلس نواب على النسق الأوروبي، وهذا المطلوب في الحقيقة مبني على طموح استرجاع الهوية العربية للمصريين التي باتت محتقرة من باقي العناصر الأخرى. ومن ثم فربط الحرية بالحقوق السياسية يمثل «عقلنة» للأهواء الحماسية التي تطفح بها الخطبة. كما أن عقلنة الحرية مبنية ضمناً على

(1) Chaïm Perelman, The New Rhetoric and the Humanities (Essays on Rhetoric and its Applications), translated by William Kluback, D. REIDEL, Dordrecht – Holland, 1979. p: 20.

الرد على كل من قد يربط الثورة بالتسيب والغريزة الحيوانية سواء من المتجمهرين أو معارضي الثورة. إن التعريف الحجاجي لا يروم بناء معرفة علمية بقدر ما يلجأ إلى تعريف ما يحتمل التأويل المغرض^(١).

هـ. المقارنة التفضيلية

تدخل المقارنة في باب إظهار مزايا الثورة، وهي موجهة بالأساس إلى كل من قد يشكك في ما حققته إلى حدود لحظة الخطبة. فالخطيب إذن، لا يكفي بتأجيح العواطف بالنظر إلى الثورة في ذاتها بل يعتمد إلى مقارنتها بغيرها في بلد آخر مشهور، ولذلك قال: «وقد كفاكم من الفخر أنكم ملكتم زمام الحرية مع حفظ الأرواح والأغراض بعد أن علمتم أن فرنسا أهلكت في حرب البستيل عشرات الألوف من الأرواح وأضاعت مئات الألوف من الأموال». وفي حقيقة الأمر، إن الخطيب على الرغم من تفخيمه حدث الثورة بكسب الحرية دون إراقة الدماء، فلا يمكن فهم هذه المقارنة إلا في السياق النصي للخطبة، فقد وردت المقارنة بعد حديث الخطيب عن ضرورة التعايش مع الأجانب النازلين بأرض مصر، ومن ثم يتبين الرغبة الدفينة في إظهار الهوية المصرية العربية وجعلها تتسيد كل ما عداها من عناصر أخرى تشكل فئات المجتمع المصري آنذاك. ويستمر

(١) يفصل بروطون بين التعريف «العلمي» والتعريف «البلاغي» في قوله: «يتميز التعريف الحجاجي كثيرا عن التعريف المعياري أو الوصفي، الذي يفترض تطابقا قابلا للمراقبة بين المعرف والمعرف، بينما يتعلق الأمر هنا بتقديم المعرف في جو ملائم للحجاج من دون أن نخدع المتلقي مع ذلك». فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط ١، ٢٠١٣، ص: ١٠٢.

التمديد المقارن بتوظيف حجة المثال التاريخي الذي ظل فضفاضاً دون تحديد، يقول: «والتاريخ يشهد أن كثيراً من الجند تظاهر على ملكه فمنهم من خلع ومنهم من قتل وأنتم وقفتم بين يدي ملكنا وقفه المتأدب الطامع في كرم مولاه فلم تربعوا قلوباً ولا خرجتم عن حد الأدب لما تعلمونه من حب ملكنا للحرية وسعيه في تقدم الأمم وحفظ بلاده».

و. الحجة النفعية

يعرف بيرلمان الحجة النفعية بكونها «الحكم على فعل أو قاعدة بواسطة النتائج المترتبة عنهما»^(١)، وتدخل الحجة النفعية ضمن الحجاج بالنتائج عموماً، وقد اعتمد النديم هذه الحجة في هذا المقطع الانفعالي: «ألا يسركم أن هذا الأمير قد حرر الأمة وأعتقها من رق الاستعباد واسمه الشريف محمد أترضون باستعباد هنري مثلاً؟ وتغيير أسماء أبنائكم من محمد وعلي إلى جورج وجان وهنري وفيليب؟! تالله إن الراضي بذلك لمن الخاسرين في الدنيا والآخرة». فهو يدعو الجمهور إلى تأمل ما ينتج عن استعباد الأجنبي من تغيير أسماء الأبناء من العربية إلى أسماء تنتمي إلى الثقافة الغربية؛ وكأنه بذلك يحذر ويخوف من تغريب الهوية العربية، إنه بذلك ينقل الانفعال غير المرغوب فيه افتراضاً إلى واقع مقرر ومحتمل الوقوع. ومن زاوية أخرى فهو يعزز السلطة القائمة بيد الخديو محمد توفيق لانتماء اسمه إلى اللغة العربية. ولا تخفى ما لهذه الحجة من تخزين شحنة انفعالية لا يمكن قبولها إلا بالنظر إلى مقامها مكاناً وزماناً^(٢).

(1) Chaïm Perelman, The New Rhetoric and the Humanities, p: 21.

(٢) من الملاحظات الجديرة بالذكر اهتمام عبد الله النديم بقضية النسب ولعل أبرز حدث =

خلاصة

اتسمت خطابة عبد الله النديم بتوظيف إستراتيجية الباتوس بشكل لافت، ومرد ذلك إلى رغبته في إظهار الهوية العربية، في صراعها مع هويات أخرى تهيمن على المشهد السياسي والاجتماعي من قبيل النفوذ التركي والشراكسة علاوة على النفوذ الأجنبي المتمثل في الإنجليز؛ ولم يكن من باب الارتجال اتكاء الخطيب على الأهواء في التأثير في المصريين، فأغلبهم جاهل وأمي، ومما يلاحظ على الهوية التي حاول النديم بناءها أنها تركز على الاتحاد الوطني، أي على الأمة المصرية، ومن ثم فالنديم يمثل لحظة مهمة في تاريخ مصر لبناء مفهوم الوطن، وبخاصة أنه راهن على الوطن في مقابل نبذ التفرقة والتعصب على أساس الدين خاصة. وقد نجح في مهمته حقيقة، إذ إنه كان أحد أعمدة الثورة العربية ولم يكن لينجح لولا حسن توظيفه ما تتيحه له اللغة في ارتباط بالسياق العام.

غير أن إخفاق الثورة وتمكّن الإنجليز من البلاد سيزيد الصعوبة لاحقاً أمام الخطباء الذين رغبوا في إثارة عزيمة المصريين الذين شهدوا الويلات للمطالبة بالاستقلال.

= في هذا الشأن ما ذكره المؤرخون لحياته في الفترة التي أعقبت هزيمة العربيين، فقد أثر عنه وهو متكرر في: «العجة والقفطان، واعتم بعمامة خضراء، وادعى أنه شريف إدريسي ينتسب إلى الحسين بن علي، وكثير من الواقفين على الحقيقة ينكر ذلك، وربما دعاه إلى هذا شعوره بمركب نقص، من حيث نشأته الفقيرة المتواضعة...». انظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مؤسسة هنداوي - القاهرة، ٢٠١١، ص: ٦٦.

الفصل الثاني

البناء الاستعاري لهوية الوطن

عند مصطفى كامل (١٨٧٤-١٩٠٨م)

«هو أعظم خطيب أنجبته مصر الحديثة، وأول خطيب سياسي جهر بالاستقلال في عهد الاحتلال، وأول زعيم اتخذ الخطابة وسيلة لبعث الحركة الوطنية». عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، م، ص: ٤٢١.

تتتمي الاستعارة بوصفها وجهاً بلاغياً إلى قائمة الوجوه البلاغية التي نشأت في إطار علم البيان، وهي تقوم كما هو معروف على علاقة المشابهة، وقد ظلت طوال مسار التحليل البلاغي العربي مرتبطة بجنس الشعر، حتى عُذَّتْ مركز بلاغيته، ولم يكن الأمر حكراً على التراث البلاغي العربي، فالسياق الغربي عرف بدوره ارتباط الاستعارة بالشعر. وقد عُولجت الاستعارة في الدراسات الحديثة عموماً في ارتباطها بقضية حجاجية الصورة. غير أن منعطفاً حدث في تاريخ دراسة الاستعارة مع كل من لايكوف وجونسون (١٩٨٠) اللذين لاحظا أن الاستعارة عند معظم الناس تُعدُّ وسيلة للتخييل الشعري والتنميق البياني، بالإضافة إلى النظر إليها على أنها سمة للغة فقط، دون ربطها بالفكر أو الفعل. وبناءً على هذا «يظن معظم الناس أنهم يستطيعون التعايش بشكل جيد دونما

حاجة إلى الاستعارة»^(١). ومن ثم رَبطًا الاستعارة في إطار مفهومي بالفكر والفعل، وسنعمد هذا النهج في سبيل توضيح حجاجية الاستعارة في الخطبة السياسية عند مصطفى كامل دون أن نغفل الجوانب الأسلوبية.

وإذا كنا ننطلق من مسلمة تؤمن بأن للأسلوب حجاجيته، فهل يكون ذلك مسوغا في تناول خطبة مصطفى كامل دون أن نعرف درجة وعيه من الكتابة في علاقتها بالمقام؟

تحت عنوان «الإنشاء والتحرير» وجه مصطفى كامل رسالة إلى تلامذة عصره، يخبرهم فيها بضرورة ربط الإنشاء بالسياق النوعي للخطاب، يقول: «ولما كانت موضوعات الكتابة شتى كان من الواجب على الكاتب أن يستعمل في كل موضوع طريقة مخصوصة ففي الموضوعات العلمية يجب عليه أن لا يراعي غير سلامة العبارة من التعقيد وفاسد التركيب لا السجع والتنميق وفي الرسائل والخطابات لا بأس من استعمال السجع وغيره من المحسنات بشرط أن يكون بدون تكلف في العبارة (...) وفي كل الأحوال فالكتابة الطبيعية أي الخالية من التكلف أعظم الكتابات مقاما عند أرباب الأقلام»^(٢)، ثم يضيف رابطا الكتابة بالمقام التواصل: «وللكتابة آداب يجب على الكاتب مراعاتها بمعنى أنه لو كتب لأمر يلزمه استعمال العبارات اللازمة لذوي المقامات العالية وإن كتب لصديق

(1) George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors we live by*, The university of Chicago press, Chicago and London, 1980. p: 3.

(٢) علي فهمي كامل، مصطفى كامل باشا في ٣٤ ربيعا (سيرته وأعماله من خطب وأحاديث ورسائل سياسية وعمرانية)، مطبعة «اللواء» - مصر، ط ١، ج ١، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨ م، ص: ٢٤٥ - ٢٤٦.

يلزمه استعمال عبارات النظر وإن كتب لمن هو أقل منه مقاماً، فإن كانت الكتابة على صورة أمر يلزمه أن يستعمل ما يلزم من كتابات الرؤساء للمرؤوسين وإن كانت بصورة ودية لزمه أن يكتب له ما يكتبه إلى صديقه»^(١). وبغض النظر عن أن «قواعد الكتابة» عند مصطفى كامل كانت في سياق تعليمي خاطف ولا تخرج عما ألفناه من تلميحات تراثية بهذا الخصوص إلا أنها لا تخلو من تلمس رؤيته التي تربط الكتابة بالسياق النوعي والمقام التواصل.

لقد كان اعتماد مصطفى كامل الاستعارة التشخيصية ضرورة في بناء صورة الذات وهويتها المأزومة، وهي صورة تستهدف المواطن المصري في المقام الأول، بعد فترة من الخمول والتقاعد عن طلب الحقوق وتحقيق الذات بامتلاك سلطة تظهر من خلالها الهوية المصرية العريقة في مقابل تقويض سلطة المستعمر الإنجليزي. لقد كان استحضار الصورة المشحونة بالعاطفة سبيلاً لبعث الثورة العرابية التي تنطوي على تحقيق الذات وإن بسبيل أخرى غير سبيل القوة المادية (الجيش)، وهو ما يتجلى واضحاً في نص من خطبته: «أجل، كل احتلال أجنبي هو عار على الوطن وبنه، والعار واجب أن يزول، ولست أقصد بهذا الكلام أن أسألكم باسم الوطن إعلان ثورة دموية ضد محتل البلاد. كلا ثم كلا». فنبرة النفي المؤكد لا تخفى، وهي تحيل ضمناً على الثورة العرابية، وفي مقابل ذلك يدعو إلى الاستنصار بالسبل السلمية: «وإنما أسألكم أن تعملوا بكل الوسائل السلمية على استرداد الحقوق المسلوبة منكم، وأن تعملوا لأن تحكم البلاد بأبناء البلاد». إن هذا التغيير في النبوة مرثه إلى الاعتاظ بما سلف من ثورة عرابية التي لم تقدر على مواجهة سلطة الإنجليز القوية، ومن ثم فمصطفى كامل يدرك أن صراعاً مبنياً

على القوة العسكرية مآله إلى الهزيمة مجدداً؛ وفي هذا السياق نقرأ خطبته التي تعتمد إلى التمسك بسلاح القول.

عادة ما يشير الباحثون في الخطابة السياسية أو الخطاب السياسي بشكل عام إلى ارتباطهما بالعواطف وإثارة أهواء الجمهور، وبخاصة حين الحديث عن التشكيل الاستعاري داخل النص الخطابي وإبراز كيف يحقق وظيفته التأثيرية. فجوناثان شارتريس مثلاً، يركز في تعريفه الاستعارة على مفهوم «التحوّل» فيربطه من ثمة بالعاطفة، يقول: «يسمح تحول معنى الاستعارات باستثارة الاستجابات العاطفية»^(١). والتحول في سياق كلامه يرتبط بالانتقال من مجال المصدر (source domain) إلى مجال الهدف (target domain) كما هو معروف في نظرية الاستعارة المفهومية القائمة على تفاعل المجالين، وهو معنى يخرج عن «النظرية الاستبدالية» القائمة على نقل معنى كلمة من معناها الحرفي أي المشترك، إلى معناها الاستعاري أو المجازي القائم على علاقة المشابهة بين طرفي الاستعارة بشرط إسقاط ذكر أحدهما.

١. استعارة العائلة (صورة الأم)

إن الوقوف على الاستعارة الممتدة - التي تتجاوز الجملة إلى الخطاب - لا يتأتى إلا من خلال إدراك بناء الخطبة، بالتركيز على الاستعارات الجزئية لبناء الاستعارة الكبرى، فالجزء في هذه الخطبة مُعبّر عن الكل ويظل مشدوداً إليه وإن تنوعت تلويناته.

(1) Jonathan Charteris - Black, *Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor*, 2nd ed, Palgrave Macmillan UK, 2011. p: 31.

يبنى تعريفه للاستعارة في ربطها بالعواطف على الاشتقاق الحاصل في اللغة الإنجليزية بين motion (حركة) وemotion (عاطفة/ انفعال).

ولعل هذا البعد العاطفي في الخطابة عند مصطفى كامل يجد جذوره في خطابة عبد الله النديم، لاسيما إذا عرفنا أن النديم بصّر مصطفى كامل بخفايا الثورة العراقية؛ فأخذ منه أسرار إخفاقها^(١)، تلك الثورة التي كاد يخفت صيتها بعد هزيمة العراقيين على يد المحتل الإنجليزي بإيعاز من ممثلي السلطة العثمانية - سواء السلطان الذي كان قد أصدر فرمانا يخون فيه عراقي أو الخديو توفيق الذي تحالف مع الإنجليزي في القضاء على الثورة في مهدها - لولا مصطفى كامل الذي «ظهر سنة ١٨٩٠ على حين فترة من الحركة الوطنية، وهجعة من الكفاح القومي، وانحلال في الروح المعنوية، ظهر والنفوس قد استحوذ عليها اليأس والقنوط على أثر إخفاق الثورة العراقية واحتلال إنجلترا مصر سنة ١٨٨٢، ظهر حين خيم على البلاد جوّ من الخضوع والاستسلام بقي مضروبا عليها نحو عشر سنوات، فنهض يدعو إلى الحرية والاستقلال»^(٢).

تجيب خطبة مصطفى كامل عن إشكال كبير يتجلى في سؤال: كيف السبيل إلى إنهاء الشعب المصري للمطالبة بحقوقه، وقد كانت له تجربة فاشلة وقاسية قبل سنوات قليلة مع الثورة العراقية؟^(٣) ولم يكن الأمر متوقفا عند هذا الحد فقط،

(١) عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، مطبعة الشرق، ط ١، ١٣٥٧هـ/

١٩٣٩م، ص: ٣٠ - ٣١.

(٢) نفسه، ص: ٢.

(٣) تزايدت صعوبة الإنهاض مع الحال التي آلت إليها الثورة، فلنقرأ للرافعي هذا الوصف الدرامي: «أضف إلى ذلك ما بدا من زعماء الثورة العراقية من ضعف وتسليم في ميدان الجهاد، وخضوع ومذلة بعد الهزيمة، وفي أثناء المحاكمة، وتنصلهم من تبعات الثورة التي اقتادوا زمامها، والتجاء معظمهم إلى الإنجليزي يستجدون منهم الصفح والمعونة، وما انتهى إليه أمرهم من النفي والسيان». عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، مرجع مذكور، ص: ٦.

بل إن تجربة الثورة العربية كانت ذريعة الإنجليز في احتلال مصر بالقوة. إذن، فهؤلاء المصريون الذين يتوجه إليهم الخطيب عانوا الولايات وشاهدوا بأعينهم أبناء وطنهم يقتلون؛ ولهذا فالخطيب في هذا السياق مشغول بالبحث عن الوسيلة التي يستنهض بها الشعب ويبدد بوساطتها مخاوفهم. ومن ثم فالججاج في هذه الخطبة يتوقف على سبل إثارة استجابة في مخاطبين قانطين دب إليهم اليأس على مدار عشر سنوات. وهذا ما قاد مصطفى كامل إلى اعتماد استعارة تشخيصية ممتدة عبر خطبته لتصوير معاناة مصر التي يهون أمانها أي خوف كيفما كان في سبيل إنقاذها من محتتها.

قد يعترض هذا التفسير سؤالٌ مشروعٌ هو: لماذا اختار الخطيب الاستعارة إذن دون غيرها؟ نجيب، لقد كان اختياره الاستعارة التشخيصية الباتوسية لتحقيق غرضين، يتمثل الأول في تبديد مخاوف المصريين، كما قلنا، أو على الأقل التهوين منها. تلك المخاوف التي تسبب فيها جيروت الاحتلال الإنجليزي على مرأى من هؤلاء المخاطبين، أي مقابلة انفعالات الخوف بانفعالات البحث عن الأمن والطمأنينة؛ ومن هنا تتجلى حجاجية هذه الاستعارة (مصر - الأم). يقول أحد الباحثين عن استعارة (الأمة - العائلة) بأنها «استعارة مفهومية منتشرة بشكل واسع في السياسة (...) إن أفكار العائلة الوطنية (مثل «الوطن الأم» و «الوطن الأب») تكون مُقنعة؛ لأن العائلة ترمز إلى مصدر الأمن»^(١). وتزداد هذه الإقناعية إذا عرفنا مكانة الأم مقارنة بالأب في وجدان العربي المسلم^(٢). أما السبب الثاني

(1) Jonathan Charteris - Black, *Politicians and Rhetoric: The Persuasive Power of Metaphor*. p: 29.

(٢) جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: أمك. قال: ثم من؟ قال: أمك. قال: =

فلا ينفصل عن سابقه إلا من جهة التعبير، فهذه الاستعارة الكبرى بُنيت لتجسيد ثلاثة مواقف خاصة، وهي صورة مصر/ الأم، وصورة المصريين/ الأبناء، وصورة الإنجليز/ المغتصب، أي إن الاستعارة قادرة على ادعاء الحقيقة الناتجة عن دمج مجالي المصدر والهدف أكثر من غيرها.

وخلاصة القول إن مصطفى كامل يجيب في خطبته عن سؤال ضمني يفترض أن الجمهور يطرحه، وهو: كيف نطالب بحقوقنا أمام هذا الأجنبي المتسلط؟ فلم يكن بين يدي الخطيب غير سلاح البلاغة لبعث الحس الوطني بعد أن تبدل أو كاد، وعلى هذا الأساس نفهم قول لايكوف وجونسون في الاستعارات بأنها «تؤدي دوراً مركزياً في بناء الواقع الاجتماعي والسياسي»^(١).

إن الاستعارات الصغرى الماثلة داخل الخطبة لا تتضح وظيفتها الحجاجية إلا إذا نظرنا إليها على مستوى الخطاب في علاقته بالمقام، فالخطيب لا يفتأ يُذكر مخاطبه بأن الوطن أمٌّ إلى درجة الادعاء أن الوطن أمٌ فعلاً وأنهم هم أبنائها وما يستلزم ذلك من تفاعلات وانفعالات عاطفية تنتظمها سلوكيات تؤول إلى مرجعية دينية واجتماعية وثقافية بصفة عامة. إن هذا الحرص على تجسيد الوطن في صورة الأم التي تعاني الحزن والألم يرتبط بتمثيل مرئي ذهني، لعل أقرب مفهوم يوضح

= ثم من؟ قال: أمك. قال: ثم من؟ قال: أبوك. أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب من أحق الناس بحسن الصحبة، (٢/٨)، برقم: (٥٩٧١)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب بر الوالدين وأنها أحق به، (٤/١٩٧٤)، برقم: (٢٥٤٨).

كما يساعد التأنيث المجازي لمصر في استعارة الأمومة لها أكثر من الأبوة. ومن جهة أخرى تتلاءم الأمومة بما تحمله من ضعف مقارنة بالأب في سياق مصر آنذاك.

(1) George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors we live by*. p: 159.

ذلك، ما سماه بيرلمان الحضور presence. ولكن قبل الحديث عن ذلك، لا بد من تتبع نشأة هذه الاستعارة للوقوف عند نموذجها^(١) الذي تؤول إليه.

إن الإيمان بوجود استعارة ممتدة يقتضي اقتفاء أثرها عبر الخطاب، ولعل هذا النزوع يرتبط بشكل كبير بما أسس له جورج لايفوف ومارك جونسون في نظرية الاستعارة المفهومية، إذ تصبح التشكيلات الاستعارية جزءاً من عملية الإدراك سواء أكانت مرتبطة باللغة أم بالفكر عموماً، وهو من جهة ثانية يتيح للتصور الاستعاري من جهة التأويل أن يحيا في مختلف أنشطة الإنسان، ومنها طبعاً الخطابة بوصفها ممارسة اجتماعية قبل أن تكون نصاً أدبياً خالصاً عند الأجيال اللاحقة حين تفصلها في عملية القراءة عن مقامها^(٢). وقد وجدنا هذا التوجه التحليلي للاستعارات بشكل بديع ولافت عند المفكر عبد الوهاب المسيري، ويكفي في هذا الصدد أن نشير إلى تلك العملية التحليلية التي يتبعها، لأنها السبيل نفسها التي نهجها؛ ف«للتوصل إلى النموذج الكامن في نص ما من خلال تحليل الصور المجازية، يقوم الدارس بقراءة النص عدة مرات حتى يضع

(١) النموذج: بنية تصويرية يجردها عقل الإنسان من كمّ ضخم من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، فستبعد بعضها باعتبارها غير دالة (من وجهة نظره)، ويستبقى البعض الآخر، ثم يرتبط بينها وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح (حسب تصوره) مترابطة، ومماثلة في ترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع. عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق - القاهرة، ط ١، ٢٠٠٢، ص: ٢١٧.

(٢) مما يسهم في تحويل الخطبة إلى نص أدبي خالص طبيعة اللغة في الإنجاز الخطابي، فالخطابة «تجمع في صياغتها بين الوظيفة الإقناعية الصريحة وبين نزوعها إلى استعارة أساليب التعبير الأدبي». محمد مشبال، البلاغة والسرد... جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب جامعة عبد المالك السعدي (مطبعة الخليج العربي) - تطوان، ٢٠١٠، ص: ٢٤.

يده على الصور الأساسية المتواترة، ويحاول أن يربط بينها، ويعرف دلالتها من خلال السياق الذي ترد فيه، ثم يجرد منها نموذجا معرفيا، وبالتالي تتحول أجزاء النص التي قد تبدو مبشرة إلى كل متماسك»^(١).

وعموما، فهذا التحليل له مشروعيته لالتزامه بسياق النص ومقامه في عمليتي التحليل والتفسير، ومن ثم رصد حاجية الصورة الاستعارية. ومن أجل هذا الرصد نستعين بالجدول الآتي الذي نشيد فيه أركان الاستعارة الكلية داخل خطبة مصطفى كامل:

الملفوظ السردى/ الوصفى	تدرج البناء الاستعارى
أبناء وطني الأعزاء	تحية استعارية، ثم إطلاق الجزء وإرادة الكل
أبناء وادي النيل	لما للجزء من خصوصية حميمة.
إنكم باجتماعكم اليوم هذا الاجتماع الوطنى	مشهد استعارى يجسد موضوع الخطبة،
ترفعون كثيراً من مقام الوطنية المصرية	وهو يؤول إلى نموذج يفتح بارقة أمل على
وتخففون من آلام مصر العزيزة التي قاست	مأساة الأم المريضة وأبناؤها يشاهدون
وتقاسي أشد العذاب على مشهد منكم يا أعز	تجليات الألم على مرأى العين، ففي هذه
بنيها وبنا نخبة أنجابه، فكل اجتماع وطنى	الاستعارة يحث الخطيب الجمهور ويحفزه
تذكر فيه مصر ويطالب بحقوقها ويعلن	على البحث عن أسباب العلاج التام، وليس
أبناؤها إخلاصهم لها هو في الحقيقة مرهم	الاكتفاء بالاجتماع فقط، فما الاجتماع إلا
لجراحها ودواء لدائها، فاذكروها ما استطعتم،	مرهم وليس المرهم إلا مخفف الألم.
فإن في ذكرها ذكرى آلامها، وذكرى الآلام	
يجز حتماً إلى ذكر عوامل الشفاء.	

(١) عبد الوهاب المسيرى، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، مرجع مذكور،

اذكروها كما يذكر الولد الحنون أمه الشفيقة زيادة الخطيب في ادعاء أن مصر أم الجمهور وهي على سرير المرض والعناء، اذكروها المصري، عن طريق إقامة مماثلة مرغوب بآلامها وإن كان غيركم يذكر بلاده بمجدها فيها، شيد فيها الخطيب مشهد علاقة الولد ورفعة شأنها. اذكروها فإنكم ما دتمم الحنون مع أمه المطروحة على سرير مقدرين لمصائبها عارفين بحقيقة آلامها المرض، كما شيد فيها البناء على الصور. دام الأمل وطيداً في سلامتها ودام الرجاء. بالإضافة إلى استعارة تناصية مع المثل القائل اذكروها فمن المستحيل أن يرى العاقل النار «آخر الدواء الكي»، وهو مثلٌ «يُضرب في في داره والداء في شخص أمه ويهمل النار من يستعمل في أول الأمر ما يجب استعماله في آخره. ومن روى آخر الداء الكي فهذا ويهمل الداء.

المثل يُضرب في أعمال المخاشنة مع العدو إذا لم يجد معه اللين والمدارة»^(١). أما توظيف مصطفى كامل لهذا التناص، فقد اتسم بتعديل وفق المقام؛ لأن توظيفه هذا التناص كان من جهة أن الإعلان عن المطالبة بالحق في الاستقلال آخر ما بقي متاحاً في أيدي المصريين، دون أن ننسى إضماراً لخيار القوة الفاشل الذي سبق مع الثورة العراقية. وليست النار في الاستعارة إلا تضحية أبناء الوطن التي يسعى الخطيب إلى إشعالها ناراً في أذهانهم وأرواحهم؛ فهم دواؤها.

(١) انظر قصة هذا المثل في: المستقصى في أمثال العرب، أبو القاسم جبار الله محمود بن عمر

الزمخشري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م، ج ١/ ص: ٥.

أجل، كل احتلال أجنبي هو عار على الوطن استعارة الوطن - الأب.
وبنيه، والعار واجب أن يزول.

وأن تعملوا لأن تحكم البلاد بأبناء البلاد. استعارة البلاد - الأم.

لا تحبوا من يرميها بنىال الموت بل امنعوه استعارة تصويرية تجسد مأساة مصر وهي
عنها إن قدرتم، ثم ردوها في صدر راميها إن تتلقى الهجمات من الأعداء على مرأى من
استطعتم، وإن لم تستطيعوا فكونوا معها لا الأبناء المكتوفي الأيدي.
مع المعتدين.

أولئك [الأعداء] الذين أبرّتهم مصر فقابلوا توصيف الخائنين بالأبناء العاقين، وهو
برها بالسوء وصاروا اليوم في أيدي المحتلين توصيف أسهم في إبراز مأساة المشهد؛
ضد الوطن العزيز، آلات الدمار... أولئك فالخونة يبقون من بني الوطن، وذلك أفظع
الذين إذا مد إليهم الوطن يد الاستغاثة مدوا من المحتل نفسه ومن أفعاله. فالاستعارة ها
إليه سيوفاً ليقطعوا بها يده الشريفة هنا تراهن على مجال العواطف العائلية.

وغني عن البيان أن الأمة بأسرها كارهة بعد التمييز في المقطع السابق بين البارين
للاحتلال، رغبة في الجلاء والحرية وقد والعاقين من بني الوطن، يركز في هذا
أظهرت هذه الرغبة في ظروف عديدة المقطع الاستعاري على توحيد صفوف
وجاهرت بها حيناً بعد حين، إلا أنها المواطنين/ الأبناء. وتجلى ذلك من خلال
كسائر الأمم في حاجة لأن يرشدها أبنائها التعميم بأن الأمة المصرية قاطبة كارهة
المتعلمون ورجالها الخبيرون، ويسرني كما للاحتلال ورغبة في الاستقلال.

يسر كل مصري صادق أن الناشئة المصرية
عارفة بواجباتها نحو الوطن العزيز، فهم
أبناء الوطن وهم رجال المستقبل وبهم تحيا
البلاد وبهم تقوم.

فكيف يئأس رجال من بني مصر من مستقبل استفهام توبيخي، موجه للمصريين القانطين
وهم المستهدفون بالخطاب عموماً. البلاد؟

وسترى الأمة المصرية وأمم العالم أجمع تحفيز الخطيب همم المصريين للمطالبة أن للوطن المصري أبناء مخلصين يقدرّون بحقهم في التحرر من الاحتلال. الوطنية قدرها ويعرفون لمصر حقوقها ولا يخافون الاحتلال وقوته بل يجاهدون في سبل خلاص البلاد منه أشد الجهاد وأحسنه.

ولا غرو فإن سبيل خدّم الوطن عديدة وإن ربط الحرية بالحقيقة في إطار استعارة أهمها إعلان الحقيقة في كل بلد وفي كل زمان، فالحرية بنت الحقيقة وما انتشرت الحقيقة في أمة إلا وارتفعت كلمتها وعلا شأنها، فالحقيقة نور ساطع إذا انتشر اختفى الظلم والظلمة وانتشرت الحرية والعدل، فكما أن الأفراد لا تسلب حقوقهم ولا يعتدي اللصوص على أمتعتهم إلا في ظلام الليل الحالك، فكذلك شأن الأمم لا تسلب حقوقها ولا يعتدي العدو على أملكها إلا إذا كانت الحقيقة مجهولة فيها وكانت هي عائشة في الجهل والظلام.

فهي هي البلاد بنفسها تسأل خيرة رجالها تحفيز همم المصريين الشباب خاصة. على لسان أضعف أبنائها أن يبقوا مثلاً طيباً للشبيبة والناشئين.

فمتى يسمعون [الأغنياء] أنين الوطن عتاب الخطيب تهافت الأغنياء على وشكايته من هذا الداء العضال؛ داء السعي والوظائف بدل خدمة الوطن بطرق متنوعة. وراء الوظائف.

يتضح من خلال رصد التشكيل الاستعاري في خطبة مصطفى كامل بأن الاستعارة المفهومية في الخطبة تقوم أساساً على استعارة كبيرة، هي استعارة العائلة، أي بوصف الوطن أما، وهي استعارة عاطفية لما يختزنه مجال العائلة من عواطف تجاه أكثر أعضائه عاطفة (الأم)، ولكن هذه الاستعارة الكبيرة والممتدة تأسست على استعارات جزئية لم تخرج عن استعارة العائلة؛ فتضافرت كلها لتخدم غرض الخطيب. وبناء على ما سبق فالاستعارة «ليست.. مجرد زينة أو محسن بديعي، بل هي مكوّن بنيوي للمعنى، وفوق ذلك لها القدرة على أن تجعل هذا المعنى أكثر حيوية، كأن هناك خاصية نفسية انفعالية تلازم القول الاستعاري. فالاستعارة لا تسمح بأن يشارك المتلقي متكلّمه في الفكرة أو في الدعوى التي يدعيها فقط، بل هي تدفعه إلى أن يشاركه إحساسه وانفعاله»^(١). إن هذه الوظيفة التأثيرية الموجهة لإحداث فعل مادي ملموس لهي من سمات الاستعارة الحجاجية.

٢. الاستعارة ومفهوم الحضور الحجاجي

أشرنا سابقاً إلى مصدر حجاجية استعارة «مصر الأم» الذي يكمن في اعتبار العائلة مصدر الأمان؛ ومن ثم فحجاجية الاستعارة مبنية على الاتفاق المسبق بين الخطيب والجمهور. إذن، فالاتفاق المسبق عنصر مهم في تمييز الاستعارة الحجاجية من الاستعارة الشعرية أو التخيلية عموماً التي تنزع نحو الاختلاف. ولأجل ذلك، ف«المطابقة هنا تجعل الاستعارة أداة للإقناع بدل التخيل؛ لأنها تقوم

(١) حسن المودن، «حجاجية المجاز والاستعارة»، الحجاج مفهوم ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة)، مجموعة من المؤلفين، تحرير وإشراف حافظ إسماعيلي علوي، ابن النديم للنشر والتوزيع (الجزائر - وهران) / دار الروافد الثقافية - ناشرون (لبنان)، ج ٢، ط ١، ٢٠١٣، ص: ٣٥٤.

على قيمة متفق عليها بين المنشئ والمتلقي، ولا تقوم على ابتداع قيمة جديدة»^(١). تتجلى حجاجية الاستعارة في حيازتها مكانا مهما ضمن نظرية بيرلمان الحجاجية، «فبرلمان الذي يرجع إليه الفضل في إعادة الصور إلى إطارها الحجاجي الذي ارتبطت به، يؤكد أن لا فائدة في تصور للبلاغة لا يأخذ في الحسبان ربط درس الصور بنظرية الحجاج. فهو يميز بين «الصور الأسلوبية» وبين «الصور البلاغية»؛ فالأولى زخرف يتعلق بشكل الخطاب، ووظيفتها إثارة الإعجاب الجمالي؛ إذ ينظر إليها بمعزل عن أي سياق حجاجي، ومجردة عن أي وظيفة دينامية. أما الثانية فهي الصور الحجاجية التي تستدعي تحولا في المنظور وتقتضي إذعان المتلقي للخطاب»^(٢). وتتخذ الاستعارة مكانها في نظرية بيرلمان ضمن «الحجج المَبْنِيَّة للواقع»^(٣).

وبالإضافة إلى ما سبق من مقومات حجاجية الاستعارة يبقى الحضور عنصرا ذا فعالية كبيرة في تحقيق تلك الحجاجية؛ فالحضور ملازم للاستعارة مهما تنوع الخطاب ومهما تنوعت الثقافة التي تنتمي إليها الاستعارة.

يتخذ مفهوم الحضور مركزية مهمة في عملية الحجاج بحسب بيرلمان، وهو مرتبط أولا بمفهوم الاختيار الذي يكون بحسب مقام الخطاب، أي اختيار ما يلزم

(١) محمد مشبال، «الاستعارة بين المقاربتين الخطابية والجمالية (في نقد الخطاب البلاغي العربي الحديث)»، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، العدد الرابع عشر، خريف/ شتاء ٢٠١٩، الرباط - المغرب، ص: ٢٠٨.

(٢) محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، مرجع مذكور، ص: ٣٠٥ - ٣٠٦.

(٣) ترجع هذه الترجمة لمحمد الولي، انظر كتابه: الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، دار الأمان - الرباط، ط ١، ٢٠٠٥، ص: ٤٥٣.

تقديمه من عناصر للتأثير في الجمهور وإقناعه، وبذلك تتحدد وظيفة الحضور في كونه «وسيطا مهما في الحجاج، كما أنه مفهوم ظل مهملا في المفاهيم العقلانية للاستدلال»^(١). غير أن الحضور الذي يقصده بيرلمان ويوليه اهتماما كبيرا ذو طبيعة ذهنية تقرنه بزيادة الشعور بالحضور بوساطة الخطاب، على الرغم من إشارته إلى الحضور المادي الذي استحضر في سياقه قصة صينية، تحكي عن ملك رأى ثورا في طريق تقديمه قربانا، فأشفق عليه وأمر بأن يُوضَعَ خَرْوْفٌ مَكَانَهُ. ليعترف بأنه كان يرى الثور فيما لا يرى الخروف^(٢). وتبعا لذلك، فالحضور يُحدِثُ تأثيره على حساسيتنا بشكل مباشر^(٣)، فمن اهتمامات المتكلم استحضار ما هو غائب في الواقع بوساطة السحر اللفظي وحده، أي استحضار ما يراه مهما لحجته بالتركيز على عناصر معينة لبناء وعي مقصود^(٤).

لاحظ كل من كوفمان وبارسون على أن بيرلمان وتيتيكا يؤكدان على أهمية الحضور، لكنهما من جهة أخرى لا يُعنيان بشكل كبير بالتقنيات التي تُكسب الحجج الحضور، ويستغربان عدم الإشارة إلى الاستعارة بالنظر إليها على أنها مصدر له. وهذا ما دعا الباحثين إلى بحث الاستعارة بوصفها وسيلة تمتع من الحجاجي والشعري استحضارا للشيء أو منعا له داخل الخطاب^(٥).

(1) Chaïm Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities*, op, cit., p: 116.

(2) *ibid*, p: 116.

(3) *Ibid*.

(4) *ibid*, p: 117.

(5) Charles Kauffman and Donn W. Parson, «Metaphor and Presence in Argument». In: *Argumentation Theory and the Rhetoric of Assent* By David Cratis Williams and Michael David Hazen. University Alabama Press, Tuscaloosa, 1990. p: 92.

تشارك المقاربات المعاصرة للاستعارة في النظر إليها بوصفها مظهرا من مظاهر الإدراك، ومن ثم تتأسس الاستعارة على طرح عقلائي، يجعلها شبيهة بالحجة إن لم تكن حجة. لكن الأهم في ذلك هو أن شرط عمل الاستعارة بوصفها قائمة على المقارنة أن تكون متاحة «available» لدى المخاطبين^(١). ولا يخرج ذلك في نظرنا عن استناد الاستعارة الحجاجية إلى المقبولية أو ما يسمى منذ القديم «المواضع المشتركة». إن «نجاح الاستعارة يؤول إلى التجريد الذي يوضح الأساسيات التي تنصهر لتشكيل معان جديدة»^(٢)، ولعلّ استحضار مصر الأرض وجعلها أمّا من شأنه أن يحدث تجريدا قابلا لتأويل أحادي في معنى الأمومة، ولكنه تأويل يتلون بحسب تجربة كل مستمع على حدة. ويتخذ بذلك هذا الحضور الذهني الفردي معنى واحدا أكثر حجاجية، لأن صورة الأم الحقيقية أقدر على استثارة انفعالات المستمع أكثر من صورة أي أم أخرى.

وإذا كان كوفمان وبارسون يلفتان الانتباه إلى أن الحضور والاستعارة ليسا مجرد أداة لإضفاء الحيوية على الحجة، بقدر ما هما وسيلتان للخطاب يَخْتَارُ بهما منشئه المخاطِبِينَ بالتوجه إليهم^(٣)؛ فإننا نفهم أن مصطفى كامل لا يقصد الاستعارة في خطابه من باب تزيين الكلام، ولكنها طريقة تستند إلى حال المخاطب قصد تحريكه نحو الدفاع العملي عن الأم بكل جرأة وبسالة بعيدا عن أي خوف محتمل. وبذلك تتجلى وظيفة هذه الاستعارة في تجسيد المحسوس إذن بوساطة استحضار صورة مألوفة وممتدة عبر الخطاب، تنظم تمفصلاته كلها،

(1) Ibid, p: 95.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p: 99.

وتخزن الانفعالات العاطفية المتفرقة. ويخدم هذا التشكيل الاستعاري بشكل أساس إستراتيجية الباتوس في هذه الخطبة.

يتحدد مضمون الخطبة في قيمة الوطنية، وهي لا شك من المجردات التي لا تعدم تجليات لها، وفي هذا الإطار نفهم استناد مصطفى كامل إلى الاستعارة عبر التشخيص، فهو يسعى إلى بث حيوية الصورة العاطفية في ذهن الجمهور؛ لإقناعهم بدفعهم إلى العمل على المطالبة بحقوقهم والانتفاض في وجه الاحتلال الإنجليزي، ومادام الاحتلال هو الجانب الآخر في مقابل مصر الأم، فقد شمله المشهد الاستعاري كذلك، ولكن بقيمة سلبية تنزع عنه الشرعية وتحط من قيمته بالنظر إلى نواياه التي تصدقها أفعاله. إن هدم صورة الآخر في الخطاب السياسي إستراتيجية شائعة بل سمة من سماته. وعلى هذا الأساس فإن تحديدنا حجاجية الاستعارة يلتزم ضرورة بفهم سياق النص الكلي وفهم مقامه الخارجي كذلك، ومن هنا «فالقيمة التي يحظى بها الوجه الأسلوبي ليست قيمة ذاتية، بل قيمة مرتبطة بالوظيفة التي يضطلع بها في مقام محدّد؛ أي إن بلاغة الوجه الأسلوبي تتحدد أساساً بمبدأ مطابقته لمقتضى الحال كما كان يقول البلاغيون القدامى»^(١).

إن ربط التشخيص بالحنين إلى الأم/ الوطن يقود إلى إثارة عاطفة البرّ وصلة الرحم، وهنا تكمن حجاجية الاستعارة في الخطاب السياسي. خاصة أن التشكيل الاستعاري لا يقلت منه الجمهور الذي يصبح ابناً/ أبناء لهذه الأم المكلومة، ومن أجل إكمال الصورة لتحقيق المرغوب فيه، حضر مسبب الكلام/ الجرح في صورة المستعمر/ المغتصب. إن الأهواء في هذه الاستعارة تبدأ من إثارة عاطفة الحنين وإسعاف الأم لتنتقل إلى دفع الأبناء إلى الانتقام من المعتدي عليها.

(١) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية، مرجع مذكور، ص: ١١٨.

٣. جزيئات البناء الاستعاري

قد يقود تركيزنا على الاستعارة في تحليل خطبة مصطفى كامل إلى توهم أن بناءها لا يقوم إلا عليها دون غيرها من الصور البلاغية، فمما خلص إليه جوناثان شارتريس وهو يحلل الاستعارة في الخطابات السياسية أن «الاستعارة تصبح أكثر إقناعاً حين تُستخدم متضافرة مع إستراتيجيات أخرى»^(١). وفيما يلي سنحاول الوقوف عند أبرز تلك الصور أو الوجوه البلاغية والتقنيات الحجاجية، لكن من زاوية خدمتها التشكيل الاستعاري للنص، فالاستعارة ينبغي أن تبقى محل تأويل أي عنصر بلاغي آخر، ومن ناحية ثانية يظل التحليل مستحضراً سياق الخطبة النصي وسياقها الخارجي لأنها خطاب تداولي وهذا إطار يوطر كل ما عداه.

أ. التفخيم

يعدّ مفهوم التفخيم (Amplification)^(٢) لصيقاً بمفهوم الحضور الذي

(١) Jonathan Charteris - Black, *Politicians and Rhetoric*, op. cit., p: 51.

(٢) هناك اختلافات في البحث عن مقابل عربي لهذه الكلمة، وتتجلى هذه الحيرة المصطلحية في الترجمة العربية التي قدمتها «موسوعة البلاغة»، انظر: هنريش بليث، «الاستفاضة أو الإسهاب Amplification» ترجمة محمد الشرقاوي ومراجعة عماد عبد اللطيف، ضمن موسوعة البلاغة، تحرير توماس أ. سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط١، ٢٠١٦. ج١، ص: ١١٠.

إذ نجد ترادفاً عربيّاً في مقابل هذا المصطلح الأجنبي، وهذا المرادفان هما (الاستفاضة أو الإسهاب). أما نحن فاخترنا «التفخيم» انتصاراً للمفهوم على حساب المصطلح في وفائه للمقابل الحرفي؛ فهذا المفهوم مرتبط بتطوير فكرة وتمديداتها عبر الخطاب دون أن يكون ذلك التمديد حشواً أو ترفاً زخرفياً. وهذا ما لا يعبر عنه مصطلحاً الاستفاضة والإسهاب، =

رأيناه سابقا، فالتفخيم من وسائل تحقيق الحضور وتعميق الشعور به، كما يؤكد على ذلك بيرلمان^(١)، ويقصد به «تقنية لتطويع موضوع ما»^(٢)، ويتحقق التفخيم داخل الخطاب عبر مجموعة من التقنيات، كحشد الحجج وتراكمها، أو تقسيم الكل إلى أجزاء، أو التكرار، أو التجميع، وغيرها. وارتباطا بخطبة مصطفى كامل، نجد أن الخطيب قد راهن على التفخيم استحضارا لصورة مصر الأم، وذلك من خلال التكرار، سواء التكرار المعجمي لبعض الكلمات، أو التكرار الاستعاري، فكل ما رأيناه من صور استعارية جزئية يدخل في باب التفخيم، سعيا إلى تأكيد الصورة المؤثرة لتحفيز المخاطبين على القيام بما ينبغي فعله.

لا بد من التنبيه إلى أن هذا التفخيم في خطبة مصطفى كامل مرتبط بوصفها نصا أدائيا؛ إذ ينتج عن ذلك استخدام بعض التقنيات أو الأساليب الخاصة بالمقام الشفهي، وهذا ما أشار إليه أرسطو في خطابه حين قال: «فمثلا حذف أدوات الوصل، وكثرة تكرار الكلمة الواحدة: كلاهما معيب في الأقوال المكتوبة، وإن كان الخطباء في المحافل يلجأون إليهما، ذلك أنهما يناسبان التأثير (الخطابي)»^(٣). وعموما، يرتبط التكرار في خطبة مصطفى كامل برغبته في تقرير صورة الاستعارة

= لأن الاستفاضة من فائض المعنى أي الزيادة والإسهاب من التطويل دون أن يكون مفيدا في ارتباط بالمقام التواصل، ولعل الإطناب أنسب منهما.

(1) Chaim Perelman & Lucie Olbrechts - Tyteca, The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation, translated by John Wilkinson & Purcell Weaver, University of Notre Dame Press – LONDON, 2nd ed, 1971. p: 175.

(2) Chaim Perelman, The Realm of Rhetoric, translated by William Kluback, University of Notre Dame Press – LONDON, 1st edition, 1982, p: 37.

(٣) الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٢٣١.

التشخيصية، فالتكرار يسمح بتمطيط المعنى مما يسمح للمتلقى ببناء الصورة كما أراد لها الخطيب أن تُبنى.

كما مثلت اللغة في هذه الخطبة ركيزة متينة في بناء الوظيفة التأثيرية والإقناعية، خاصة أن معجم الخطبة ظل واضحاً بعيداً عن أي تعقيد أو نزوع نحو الغموض الشعري، ومن ثم تساندت اللغة في وضوحها بالصورة الاستعارية العامة للخطبة في زيادة درجات احتمال التأثير وفق ما يقتضيه المقام، وإذا كانت لغة الخطبة وأساليبها بعيدة عن الغموض فهي من جهة تحتزن طاقات تعبيرية عاطفية تسهم في تشييد استعارية الخطبة عامة.

وداخل الاستعارة الكبرى، نجد بعض الاستعارات الجزئية التي راهن فيها الخطيب على التكرار المعجمي لما ذكرناه آنفاً من رغبة في تقرير صورة مصر في أذهان المخاطبين، ونكتفي هنا بإيراد مقطع واحد، قال فيه الخطيب: «أجل، أيها السادة، إنكم باجتماعكم اليوم هذا الاجتماع الوطني ترفعون كثيراً من مقام الوطنية المصرية وتخففون من آلام مصر العزيزة التي قاست وتقاسي أشد العذاب على مشهد منكم يا أعز بنبيها ويا نخبة أنجابه، فكل اجتماع وطني تذكر فيه مصر ويطالب بحقوقها ويعلن أبنائها إخلاصهم لها هو في الحقيقة مَرهم لجراحها ودواء لدائها، فاذكروها ما استطعتم، فإن في ذكرها ذكرى آلامها، وذكرى الآلام يجزئ حتماً إلى ذكر عوامل الشفاء. اذكروها كما يذكر الولد الحنون أمه الشفيقة وهي على سرير المرض والعناء، اذكروها بآلامها وإن كان غيركم يذكر بلاده بمجدها ورفعة شأنها. اذكروها فإنكم ما دمتم مقدرين لمصائبها عارفين بحقيقة آلامها دام الأمل وطيداً في سلامتها ودام الرجاء. اذكروها فمن المستحيل أن يرى العاقل النار في داره والداء في شخص أمه ويهمل النار ويهمل الداء. ومن

المستحيل كذلك أن يكون الوطن في خطر ونحن نيام، وأن يعمل الأجنبي لامتلاك بلادنا وسلب حياتنا بل لاستعبادنا واسترقاقنا ونحن جامدون لا عمل ولا حراك».

فلا غرو إذن أن هذا التوظيف الكبير للذكرى بمشتقاتها المتنوعة لأكبر دليل على ما يرومه الخطيب من استحضار صورة مصر الأم في أذهان من تقاعسوا عن الدفاع عنها لما يناهز عشر سنوات؛ وبذلك فمفهوم التفخيم عن طريق التكرير المعجمي والاستعارى الجزئي كان مرتبطاً بخدمة مفهوم الحضور المحسوس لاستعارة مصر الأم.

ب. صوت الخطيب أو الصوت الباتوسي

لا تكتمل نجاعة الخطابة ما لم ينهض بها خطيب يحظى بصفات جسدية تساعده على التأثير في الجمهور وإقناعه بغرض الخطبة. والتنبه إلى هذه العناصر الخارجية في الخطابة معروف منذ القديم، وبخاصة مع الجاحظ. فقد أشار في تنظيره للبيان إلى سمة الشفوية التي تمتاز بها الخطابة؛ إذ تُعدّ الشفوية معياراً ومزية في الخطاب البلاغي العربي القديم، فعادة ما يشار إلى تفضيل الخطابة بالأداء أمام الجمهور، ولكن هذا التفضيل عنصر خارج النص يحيل على مقدرة الخطيب على مجابهة الجمهور، ومن ثم فتحقيق هذه القدرة يلزمه سلامة آلة البيان والتمتع بالقدرة على الارتجال، ومن ثم ندرك اهتمام الجاحظ بتوضيح نجاعة الخطابة عبر السلامة من عيوب النطق، وما قد يعتري الخطيب من عي أو حصر أو إرتاج وهو قائم في الناس.

يفرض مقام الخطابة السياسية على الخطيب أن يُعرض عن قراءة الخطبة من الأوراق إن كان قد أعدها إعداداً، فمن شأن ذلك أن يصيب الانفعالات بالبرود

والخفوت، على عكس الخطابة العلمية مثلاً المتجلية في المحاضرات وغيرها. فحتى إن زور الخطيب خطبته تزويراً فلا بد له من الاستعانة بذاكرته لإثارة انفعالات الجمهور عبر الإلقاء؛ فـ«الإلقاء يتعلق بالصوت وكيف ينبغي تكيفه مع كل نوع من الانفعال، ومتى يكون مرتفعاً، أو منخفضاً، أو متوسطاً»^(١). ومن ثم لم يكن لمصطفى كامل أن يخرق هذا النهج، فـ«كان يسترعي الأنظار بفصاحة لسانه وصوته الرنان (...) قد كان في مواقفه الخطابية الكبرى يضع خطبه ويكتبها، ولكنه كان يلقيها على السامعين دون أن يقرأها، وكان له من قوة ذاكرته المدهشة ما يغنيه عن الرجوع إلى التلاوة في خطبه»^(٢).

وقد دعا هذا الحضور الباتوسي القوي في خطب مصطفى كامل العقاد إلى وصف خطبته بـ«الخطابة الشعورية» على سبيل الانتقاد، فقد قال في مجمل خطبته: «وأحسب أن قدرة مصطفى كامل على هذا النوع من التأثير كانت تغطي على كل قدرة خطابية فيه، ومنها القدرة على الإقناع؛ فلم تبلغ قدرته على الإقناع في كلام قرأته له أو سمعته عنه مبلغاً يسوقه إلى الإعراب عنه، أو إعطائه نصيباً من أسباب التأثير إلى جانب الحركة الخطابية الشعورية، وأسميها «الحركة»؛ لأنها في الواقع أقرب إلى بواعث الحركة «اللاإرادية» من مجامع الأعصاب»^(٣)، ولئن كان انتقاد العقاد صائباً فإن هذه «الخطابة الشعورية» كانت أنسب للجمهور في تلك الفترة التي عم فيها الجهل وفترت فيها العزائم عن طلب الاستقلال من ربة المحتل الإنجليزي.

(١) نفسه، ص: ١٩٣ - ١٩٤.

(٢) عبد الرحمن الراجحي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، مرجع مذكور، ص: ٤٢٢.

(٣) عباس محمود العقاد، رجال عرفتهم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، ٢٠١٣،

خلاصة

توضح قيمة خطبة مصطفى كامل في كونها تعبر عن اختيار الكلمات بدل اللكمات، خاصة بعد فشل الثورة العربية التي قامت على القوة، وإنها لخطبة تستأنف بناء هوية وطنية وإن ظلت هذه الهوية الوطنية عند مصطفى كامل في تبعيتها للدولة العثمانية. لقد كان المخاطبون متخاذلين ومتقاعسين وخائفين من بطش الاحتلال الإنجليزي لاسيما بعد فشل الثورة العربية وما آل إليه زعماءها من محاكمات ونفي وإذلال؛ وهذا ما دعا مصطفى كامل إلى إحياء صورة مصر بوصفها أما لكل المصريين، وقد أسهم التشكيل الاستعاري في بناء صورة الأم عن طريق التفخيم المتحقق بتكرار معجم الاستدكار وتكرار المقاطع الاستعارية الجزئية التي تمتد عبر الخطبة خدمة للاستعارة الكبرى.

ليس التوظيف الاستعاري في الخطبة السياسية مرهونا بمصطفى كامل، فقد لجأ هذا الملجأ في توظيف استعارة مصر الأم عبد الله النديم أيضا، وعموما فاستعارة العائلة وغيرها من الاستعارات المفهومية كما يؤكد أحد الباحثين المعاصرين في الاستعارة المفهومية بأن «السياسة عامة طافحة بالاستعارات المفهومية»^(١)، ويشارك معها طبعاً الفكر والخطاب السياسي، بل يرجع التصوير

(١) Zoltán Kövecses, Metaphor: A Practical Introduction, Oxford University Press; 2e ed. (2010). p: 68.

الاستعاري للمجتمعات والدول أو الأمم على أنها جَسَدٌ تاريخياً إلى ما قبل سقراط^(١).

لقد أوضحنا بالملاموس مصادر حجاجية الاستعارة في الخطاب السياسي بعيداً عن حصرها في ما هو لغوي. فالخطبة السياسية تراهن على دفع المتلقي الواقعي إلى الفعل، وقد كان لنظرية الاستعارة المفهومية كبير الأثر في تلمس تلك الحجاجية.



(1) Andreas Musolff, Metaphor, nation and the holocaust: the concept of the body politic, Routledge (Taylor & Francis) New York, 2010. p: 4.

وانظر كذلك:

Andreas Musolff, Metaphor and Political Discourse: Analogical Reasoning in Debates about Europe, PALGRAVE MACMILLAN- New York, 2004. p: 13.

الفصل الثالث

الإيتوس والهوية من خارج النص إلى داخله في خطابة

سعد زغلول (١٨٥٨ - ١٩٢٧م)

«حكمة فقيد إلوطنية:

إنني هنا موكل من الأمة المصرية في السعي للحصول على استقلالها وليس
لغير الأمة أن تقلني من الوكالة وللقوة تفعل فينا ما شاء أفراد وجماعات».
محمود فؤاد، مجموعة خطب سعد باشا زغلول الحديثة، م م، ص: ٢٩.

يُعَدُّ الإيتوس عنصراً من عناصر الحجاج، يعمل متضافراً مع صُنويه اللوجوس والباتوس خدمة للتأثير والإقناع، وقد أشار أرسطو إلى هذا التضافر في قوله: «والتصديقات التي يُقدِّمها القول على ثلاثة أضرب: الأول يتوقف على أخلاق القائل، والثاني على تصوير السامع في حالة (نفسية) ما، والثالث على القول نفسه، من حيث هو يُثبت أو يبدو أنه يُثبت»^(١)، وتعد قضية نوعية الإيتوس من أهم القضايا التي ارتبطت بهذا المفهوم منذ أرسطو. فحين تحدث أرسطو عن الإيتوس وحجاجيته حصره في الإيتوس الخطابي، أي الصورة التي يبينها ويشكلها الخطيب عبر خطابه، يقول في هذا الصدد: «وهذا الضرب من الإقناع، مثل سائر الضروب، ينبغي أن يحدث عن طريق ما يقوله المتكلم، لا عن طريق ما يظنه الناس عن خلقه قبل أن

(١) الخطابة، مرجع مذكور، ص: ٢٩.

يتكلم»^(١)، وفي مقابل ذلك نجد في التفكير البلاغي العربي أن ما يرتبط بالذات من الفضائل الحسنة يُسهم في التأثير، وفي ذلك يقول الجاحظ: «فإن أراد صاحب الكلام صلاح شأن العامة، ومصلحة حال الخاصة، وكان ممن يعم ولا يخص، وينصح ولا يغش، وكان مشغوفا بأهل الجماعة، شَنِفًا لأهل الاختلاف والفرقة، جمعت له الحظوظ من أقطارها، وسيقت إليه القلوب بأزمته، وجمعت النفوس المختلفة الأهواء على محبته، وجُبلت على تصويب إرادته. ومن أعاره الله من معونته نصيبا، وأفرغ عليه من محبته ذنوبا، جلبت إليه المعاني، وسلس له النظام، وكان قد أعفى المستمع من كد التكلف، وأراح قارئ الكتاب من علاج التفهم»^(٢)، غير أن ما يمكن أن نلاحظه في النص هو أنه يربط صورة الخطيب الجسدية الشاخصة في العالم بخطابه، كما لا يخفى البعد الديني الذي يوجه نظرة الجاحظ في تأثير الخطيب. فهل يرتبط الإيتوس بالخطاب فقط لحصول التأثير والإقناع؟ ولماذا فصل أرسطو، بداية، بين الإيتوس الجاهز والإيتوس الخطابي؟

لعل الإجابة عن السؤال الثاني تحل إشكالا كبيرا في تناول الباحثين للإيتوس دون الأخذ بالسياق الحضاري، فمن الإجابات المعروفة، هي أن هذا الفصل الأرسطي للإيتوس كان على أساس تقني (فني)، فكما هو معروف أن أرسطو يميز الحجج الصناعية من الحجج غير الصناعية، والإيتوس ضمن المنظومة الأرسطية من الحجج أو الإستراتيجيات الحجاجية التي يشكلها المتكلم وبينها داخل خطابه؛ لأن البلاغة مرتبطة بالصناعة في المقام الأول، غير أن هذا الجواب

(١) نفسه، ص: ٣٠.

(٢) أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة،

غير كاف، مقارنة بالإقصاء الذي مارسه أرسطو على الإيتوس الجاهز. وفي هذا السياق يورد جيمس ياسنسكي إجابة^(١) أكثر واقعية ومرتبطة بما هو اجتماعي أساسا، بناء على مقترحات حنة أرندت بخصوص مفهوم البوليس (Polis). لقد كانت دولة المدينة عند الإغريق مقسمة إلى فضاءين، فضاء خاص مرتبط بالمنزل والأسرة، وفضاء عام مشترك هو فضاء البوليس، وهذا الفضاء المشترك هو فضاء المساواة عكس فضاء المنزل، فالمشاركون في الفعل والمشاورات داخل فضاء البوليس متساوون كلهم، إذ لا حاكم ولا محكوم. فيما هم مختلفون خارجه من حيث الثروة والسلطة والمعرفة وغير ذلك، فالبوليس فضاء مصطنع، وبما أن الفعل داخل هذا الفضاء يتجلى بالكلام؛ فإن أرسطو قد استبعد الإيتوس الجاهز ضمانا للمساواة داخل هذا الفضاء وحفاظا عليه، فالفرد الحر لا يُنظر إليه بما هو عليه في الفضاء الخاص، بل بما يفعله ويقول في البوليس، ومن ثم يتبين لنا اهتمام أرسطو بالإيتوس الفني الذي يبنيه المتكلم عبر خطابه في مقابل إقصائه للإيتوس الجاهز. إنه بصيغة موريس شارلاند «إيتوس بدون هوية»^(٢).

فإذا كان أرسطو يدعو إلى إقصاء الإيتوس الجاهز بناء على ما ذكر، فهل ينسجم تحليلنا خطبة سعد زغلول ونحن نتمثل هذه الدعوة؟

أ. الإيتوس الصادم ونجاعته في التأثير

إذا كان أرسطو قد ركز على الإيتوس المتشكل خطابيا على عكس إيزوقراط، فإن الجاحظ نجده يسرد ما يزيد في حجاجية الخطاب، عن طريق التفاعل بين

(1) James Jasinski, Sourcebook on Rhetoric: Key Concepts in Contemporary Rhetorical Studies, op. cit., p: 229.

(2) Ibid.

الإيتوس الخطابي والإيتوس القبلي، خاصة إذا كان المخاطب يحمل صورة تحقيرية وتنقيصية عن المتكلم قبل كلامه؛ فإن أحسن ذلك المتكلم عبر تشكيل إيتوس خطابي على عكس ما يتوقعه المخاطب، فإن الخطاب حينها يكون أكثر نجاعة، لأن الصدمة التي تحدث للمخاطب تجعله يعلي من قيمة ما يقوله المتكلم درجات فوق المعتاد، لـ «أن إدراك هذه الذات في الخطاب، لا ينفصل عن الصورة المترسخة في الذهن عن هذه الذات كما حضرت في العالم أو في السياق الخارجي»^(١).

ينقل الجاحظ هذا التفاعل بين الإيتوسين على لسان سهل بن هارون، وسننقل النص على طوله، لأن الاكتفاء بإيراده يغني عن أي تعليق بعده، يقول: «لو أن رجلين خطبا أو تحدثا، أو احتجا أو وصفا وكان أحدهما جميلا جليلا بهيا، ولباسا نبيلا، وذا حسب شريفا، وكان الآخر قليلا قميئا، وبأذ الهيئة دميما، وخامل الذكر مجهولا، ثم كان كلامهما في مقدار واحد من البلاغة، وفي وزن واحد من الصواب، لتصدّع عنهما الجمع وعامتهم تقضي للقليل الدميم على النبيل الجسيم، وللباد الهيئة على ذي الهيئة، ولشغلهم التعجب منه عن مساواة صاحبه به، ولصار التعجب منه سببا للتعجب به، ولصار الإكثار في شأنه علة للإكثار في مدحه، لأن النفوس كانت له أحقر، ومن بيانه أياس، ومن حسده أبعد. فإذا هجموا منه على ما لم يكونوا يحتسبون، وظهر منه خلاف ما قدره، تضاعف حسن كلامه في صدورهم، وكبر في عيونهم لأن الشيء من غير معدنه أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبعد...»^(٢). وفي

(١) محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، مرجع مذكور، ص: ١٨٠.

(٢) أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، مرجع مذكور، ج ١/ ص ص: ٨٩ - ٩٠.

تراثنا الأدبي حوادث كثيرة تنقل هذه الصدمة الإيتوسية، فقد رُوي مثلاً: «ودخل التَّخَارُ العذري على معاوية في عباءة؛ فاحتقره معاوية، فرأى ذلك النخار في وجهه، فقال له: يا أمير المؤمنين، ليست العباءة تكلمك، إنما يكلمك من فيها. ثم تكلم فملاً سمعه، ثم نهض ولم يسأله، فقال معاوية: ما رأيت رجلاً أحقر أولاً ولا أجل آخراً منه»^(١).

إن ما سبق، يدفنا إلى إعادة النظر في الإيتوس الجاهز، حين تحليل الخطب، في تفاعله مع الإيتوس الخطابي، لتبين مصادر الإقناع ثم تبين درجات هذا التفاعل في علاقته بالأنواع الخطابية.

ب. الإيتوس الجماعي وبناء الهوية

لا يخرج مفهوم الإيتوس عن الحقيقة التاريخية للتطور، فكل المفاهيم تنشأ في سياقات معينة نتيجة وقائع موجودة، لكنها تتحول عبر مسار متفاعل مع الشروط التاريخية والأسئلة البحثية، ومن ناحية أخرى فهناك وقائع يصدق عليها مفهوم الإيتوس وإن لم يستخدم أصحابها المصطلح نفسه، ولكنه أطلق عليها فيما بعد، مثل الحديث عن الإيتوس الأفلاطوني في مقابل الإيتوس الأرسطي، وإن كان أفلاطون نفسه لم يستخدم هذا المصطلح، والمثال الآخر هو ما عملناه في الفقرة السابقة، حين وصفنا وقائع بلاغية عند الجاحظ بالإيتوس، فالأمر لا يخرج عن تسمية المفهوم من الظاهرة بالمصطلح، غير أنه في مقابل ذلك هناك تحولات في ماهية المفهوم، فالإيتوس له مفاهيم متعددة بحسب الحقول المعرفية

(١) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط٣، ١٩٩٧. ج ٢/ ص: ١٢٥.

المختلفة، فقد امتدت هذه التحولات من النظرية الأرسطية إلى تحليل الخطاب، مسار وصلت فيه مفاهيم الإيتوس إلى درجة التضارب أحيانا^(١).

أشارت روث أموسي في بحثها عن كيفية تقديم الذات المتكلمة داخل الخطاب إلى مفهوم الإيتوس الجماعي (ethos collectif)، الذي يحيل على ذات تتكلم عن جماعة باستخدام ضمير الجمع بدل ضمير المتكلم المفرد، ومن ثم «فالعلاقة بين «الأنا» و «نحن» تشمل بداهة قضايا اجتماعية وسياسية مهمة، إنها تحيل على رغبة الفاعل المتكلم في رؤية نفسه وإبرازها بوصفها عضوا في الجماعة التي تؤسس هويته الخاصة، وفي مقابل ذلك، تدل كذلك على نيته في تمثيل كل الذين يشملهم ضمير «نحن»^(٢)، ومثال هذا من خطبة سعد زغلول ترويحه بين ثلاثة ضمائر، ضمائر الحضور وتشمل ضمير المتكلم (الخطيب سعد زغلول) وضمير المخاطب (جمهور الأمة المصرية)، وضمائر الغيبة التي تحيل على المحتل الإنجليزي وبعض معاونيه من سياسيي مصر وبخاصة المشككين للوزارة حينها (وزارة عدلي يكن).

قد يكون الغرض الحجاجي في بناء الهوية الجماعية غير واضح، لكنه يتعزز هنا من جهة توظيف حجة السلطة المتمثلة في «التوكيلات التي جمعها سعد زغلول من الأمة المصرية» بوصفه وكيلا للجمعية التشريعية، ثم إن السلطة شرعية

(1) Catherine Kerbrat - Orecchioni, «Système linguistique et ethos communicatif», Cahiers de praxématique [En ligne], 38 | 2002, document 1, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 02 mai 2019. URL: <http://journals.openedition.org/praxematique/540>, p: 42.

(2) Ruth Amossy, La présentation de soi. Ethos et identité verbale, Presses Universitaires de France, 2010. p: 156.

نابعة من المواطنين المصريين الذين فوضوا جماعة الوفد للمطالبة باستقلال مصر التام؛ فبين الإيتوس والسلطة من التداخل ما يجعلهما إستراتيجية حجاجية، إذ تعدّ «حجة السلطة في حالة من الحالات شكلا من أشكال الإيتوس، مثل الحالة التي يعمد فيها الخطيب إلى إبراز مزاياه لدعم دعوى ما»^(١). ولكن عموما، تبرز حجاجية الإيتوس الجماعي من جهتين، «فهو عمل «بيني واقعا اجتماعيا» وإقناع يسعى إلى تعبئة المستمع وحمله على التمسك بصورة محددة للجماعة»^(٢).

ومادام الإيتوس إستراتيجية حجاجية مبنية على التداخل بين خارج النص وداخله، فتحليل الخطابة السياسية بشكل خاص، يقتضي أولا البحث في التفاعل بين الإيتوسين الخارجي والداخلي، ثم البحث عن الإيتوس الجماعي وتجلياته النصية وتحديد الوسائل الحجاجية المسهمة في تمرير صورة الجماعة، كل ذلك بحسب مبدأ الأنواع الخطابية؛ إن هذا المنحى يأخذنا إلى البحث عن كيفية حضور الإيتوس تبعا للأنواع الخطابية العربية المختلفة. ولضبط الإيتوس في خطبة سعد زغلول سنعمد إلى رصد تجلياته المتنوعة، من خلال الإيتوس الجاهز، والإيتوس الصريح، والإيتوس المضمّر.

١. الإيتوس الجاهز

حينما نطالع ما كُتب عن سعد زغلول في سيرته نجد حديثا عن الإعجاب والتعلق بشخصيته الخطابية في مختلف المقامات التواصلية؛ ولذلك فمن كتبوا عنه كانوا يتلمسون مصادر هذا الإعجاب والتعلق في مواطن مختلفة، سواء من

(١) محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، مرجع مذكور، ص: ١٣٨.

(2) Ruth Amossy, La présentation de soi. Op. Cit. , p: 158.

الناحية الجسدية أو من الناحية الاجتماعية أو من الناحية القيادية أو من ناحية حسن تصريفه الخطاب، فإنه ينسب بشكل أكبر إظهار الهوية الوطنية المصرية؛ ويعود ذلك بالأساس إلى استفادته من مجهودات كل من تجربة الثورة العرابية، وتجربة مصطفى كامل، وتجربة محمد فريد، وغيرها من التجارب التي تصب في منحى واحد هو استقلال مصر وجلاء المحتل عنها وإن كان لكل تجربة ما يميزها من غيرها. وفي هذا السياق الامتدادي للنضال المصري يقول الراجعي المؤرخ: «فلولا الوطنية التي بثها مصطفى كامل في نفوس المصريين خلال الثمانية عشر عاما التي قضاها في الكفاح لمرت سنة ١٩١٩ كما تمر غيرها من السنين دون أن تتجلى فيها روح الثورة، فالثورة هي غرس الوطنية، والوطنية هي نتيجة جهاد مصطفى كامل المتواصل طوال هذه السنين»^(١).

أشار العقاد إلى أن سعد زغلول يضارع انتماؤه الاجتماعي الأمة التي قام فيها زعيما؛ «لأنه فلاح من أمة الفلاحين. وحسبك أن تعتمد إلى نموذج الفلاح المصري فتضاعف ما فيه من خلائقه وعاداته وخصائص بيئته لترى أمامه سعدا ماثلا في عظمته المصرية، قائما على مرتقى المثل الأعلى لتلك الخصائص القومية، وليست آية أفصح من هذه الآية على صدق النهضة السعدية وجريانها مع طبائع الأمور (...) فهو لأنه كان فلاحا من أصحاب المراتب العالية - قد استطاع أن يجمع حوله السواد والعلية من أبناء الفلاحين، وهو قوام الأمة المصرية.

ولأنه كان صديقاً لقاسم أمين على رأيه في تهذيب المرأة، قد استطاع أن يقود النهضة الأولى التي اشترك فيها الرجال والنساء، وشملت الأمة كلها؛ لأنها شملت البيت كله.

(١) عبد الرحمن الراجعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، مرجع المذكور، ص: ٦.

ولأنه كان يطلب الاستقلال من الترك كما يطلبه من الإنجليز، فقد استطاع أن يمحو الفوارق الدينية والعصبية المذهبية في الحركة الوطنية؛ لأن المسيحيين والإسرائيليين قد علموا أنهم شركاء في دعوة واحدة، وليسوا مسوقين مع حركة دينية يطلب دعائها سيادة الترك لأنهم مسلمون، وإنما الحق أن يطلبوا السيادة المستقلة لأنهم مصريون^(١).

إن شهادة العقاد في حق سعد زغلول كفييلة بأن تحدد الإيتوس الجاهز لسعد زغلول الذي استطاع بانتمائه الاجتماعي أولاً ثم بخبرته في مواقف الخطابة أن يوحد عناصر المجتمع المصري؛ وبخاصة أنه راهن على مفهوم الوطنية الكفيل بمحو الفوارق الدينية بين عنصري المجتمع، أي بين المسلمين والأقباط. لقد استطاع أن يوحد عناصر الأمة المصرية إلى درجة تسمية بيته «بيت الأمة» وتلقيب حرمه صفية بـ «أم المصريين»، فعل كل ذلك استناداً إلى خبرته بالخطابة، فقد «ارتاح سعد لمهنة المحاماة لأجل الخطابة، وارتاح للزعامة لأجل الخطابة، وهو يرتاح لكل ما فيه منفذ للخطابة. ولا غرو، فقد من الله عليه بموهبة عظيمة لا يمن بها على كثير من عباده، فهي لا تفتأ تتطلع للظهور فأنى أصابت منفذاً أطلت منه، فلو أنك عرضت على سعد ملك الرشيد على أن يهجر الخطاب لنأى عنه بجانبه، ولرجع مهرولاً إلى الزعامة، فإن أفلته إلى المحاماة»^(٢).

(١) عباس محمود العقاد، سعد زغلول سيرة وتحية، مطبعة حجازي - القاهرة، دون تاريخ، ص ص: ٤٩٩ - ٥٠٠. [التشديد من عندنا]

(٢) عبد العزيز البشري، في المرأة، مرجع مذكور، ص: ٣٢. وقد تنبه البشري إلى تفوق سعد زغلول في الخطابة مقارنة بإنشائه، يقول: «إذا وقف سعد يخطب في الناس، وثبت الألفاظ من مكانها، وأسفرت المعاني عن وجهها، وتغايرت في السبق إلى ذهنه ولسانه، فلو أن كاتباً كتب ما يرتجله ذلك الخطيب؛ لوقعت منه على أسلوب سري رائع ينقطع =

ونختم بهذا النص الذي يجسد بشكل واضح وقوي الإيتوس الجاهز في أذهان المصريين، يقول عبد العزيز البشري عن سعد زغلول: «لذلك تقربت إليه الوفود بالخطباء، وشاع في نفوس النشء حب الخطابة تشبها بسعد، فكثرت الخطباء، وفي كثرتهم مظهر من مظاهر النهضة الوطنية المباركة، فسعد مدرسة لا تقفل أبوابها، يؤمها الطلاب من أنحاء القطر»^(١). ونتيجة لذلك فإن هذه الجماهير المتنوعة ترى في سعد ممثلها جميعا؛ لتتحول تلك الذوات إلى التماهي مع ذات واحدة، ومن زاوية أخرى فسعد زغلول دائما ما يسعى في خطابه إلى توضيح هذه الهوية الجماعية، التي اصطلاحنا عليها بـ«الإيتوس الجماعي».

٢. الإيتوس الخطابي

ميزت روث أموسي بين الإيتوس القبلي (préalable) والإيتوس الخطابي (oratoire)؛ بكون الأول هو تلك «الصورة التي يحملها المستمع عن المتلفظ قبل أن يتكلم»^(٢)، وبناء على ما سبق ذكره، فكل ما ألمانا به من صورة الخطيب سعد زغلول يدخل في نطاق الإيتوس القبلي، وهو يرتبط عموما بمكانة الخطيب اجتماعيا وما يتمتع به ضمنها من سلطة، تلك المكانة التي يحملها عنه جمهوره قبل أن يتلفظ.

= دونه تنميق الكلام. فإذا جلس سعد إلى الإنشاء، وقعت منه على أسلوب لا يغيظ عليه كاتبه، فلو أن حالفا حلف أن سعدا الخطيب هو غير سعد الكاتب لبرت يمينه». المرجع نفسه، ص: ٣١.

(١) نفسه، ص: ٣٢.

(2) Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours, Armand Colin, 2016, p: 94.

يحيل الإيتوس بشكل مباشر على بناء الهوية عبر الخطاب، فخطب سعد زغلول وغيرها من خطب فترة العصر النهضوي، تؤسس لهوية جديدة وفق تصور واقعي يقاوم خطابا استعماريا تحقيريا وساعيا إلى طمس الهوية؛ ولذلك فبناء الهوية في خطب سعد زغلول يتلون بما راكمه من تجارب حيوية استقرت في أذهان جمهور الأمة المصرية بوصفها صورة لإيتوس قبلي لا يسع الخطيب إلا تظهيره خطابيا، إن هذه المزاجية أو ما يمكن أن نصطلح عليه بـ«التماهي الإيتوسي» كفيل بأن يفسر الخطاب ويحلله أكثر من اعتماد الإيتوس الخطابي فقط. غير أن هذا التظهير الخطابي ذو منحنيين، فمن جهة يصرح الخطيب بما يتميز به من صفات تدعو إلى تصديق قوله والإيمان بقدرته في الدفاع عن دعواه وقضيته، ومن جهة ثانية يستتصر هذا البناء الإيتوس بشكل إيحائي تسهم في خفائه مجموعة من التقنيات البلاغية المتنوعة. وبناء على ما سبق، سيتدرج تحليلنا بالبحث في التقنيات البلاغية وإستراتيجياتها التي اعتمدها الخطيب في تمثيل إيتوسه القبلي داخل خطابه، وذلك من خلال خطبته التي ألقاها بالسراوق يوم ١٩ سبتمبر سنة ١٩٢٣ التي تُعدّ واحدة من الخطب التي ألقاها بعد عودته من منفاه الأخير، وفيها يدعو المصريين إلى المحافظة على «الاتحاد المقدس» قصد نيل الاستقلال التام بعد تحقيق الاستقلال الجزئي. وفي ما يلي تجلية ذلك تفصيليا.

٢.١. الإيتوس الصريح

أ. إيتوس خدمة المبادئ

لعل خير ما نبدأ به تحليل الإيتوس الصريح هو الاستهلال الذي يرسم بشكل واضح إيتوس خدمة المبادئ، يقول الخطيب: «لم أصعد المنبر للخطابة

فيكم لأنني لا أزال ضعيفاً، ولا أقوى على الخطابة، ولكنني صعدت إليه إطاعة لأمركم واضطراً لخطتي التي التزمتها، وهي أنني لست أميراً فيكم، ولكنني خادم لمبادئكم وأرجو الله سبحانه وتعالى أن يرزق مصر الاستقلال التام». غير أن الصورة التي رسمها تنفي صراحة إيتوس الإمارة أو القيادة وهو ما يتعارض مع مقطع آخر من خطبته هاته، فلنقرأ المقطع الآتي: «أقول هذا لأنني أقول الحق، ويجب على زعيمكم أن يقول الحق». ولعل إدراك الخطيب أن عليه ألا يصرح بهذا الإيتوس القيادي قاده إلى استدراك الأمر بعد المقطع الأخير مباشرة ليقول: «أنا الذي شرفتموني بدعوتي زعيمكم». لقد تخلّص مما قد يوهم برغبة الخطيب في الزعامة والتهافت عليها، لذلك جعل منبعها جمهور الأمة المصرية في صيغة تبريرية وتوضيحية. وهذه الصورة المتراوحة بين الإعلان والإضمار ستقودنا إلى الحديث عن إيتوس الكاريزما.

ب. إيتوس الكاريزما

استحضر باتريك شارودو مفهوم الكاريزما في حديثه عن الإيتوس بعد فتحه حواراً نقدياً مع ماكس فيبر (Max Weber). وعموماً فالكاريزما ترتبط بالقدرات غير المألوفة عند خطيب معين، فيستثمرها للتأثير في الجمهور من خلال الاعتقاد بما يقوله جملة وتفصيلاً، إنها قدرات تتجلى خطايا عبر بناء محكم، وإن كانت حاصل تفاعل بينها وبين ما يعرفه الجمهور عن الخطيب قبل أن يشرع في إلقاء الخطبة. وقد حدد شارودو للإيتوس الكاريزمي ثلاثة شروط، وهي: مصدره، وتجلياته، وتفاعله؛ فالمصدر يبقى غامضاً وذا طابع سحري، وأما التجليات فتتمظهر أساساً من خلال جسد الخطيب، فيما يحيل التفاعل على العلاقة بين الخطيب وجمهوره في سبيل تحديد هوية خاصة؛ «لأن الكاريزما ينبغي أن تتلاءم

مع الحاجة إلى تعيين الهوية من جانب الرأي أو المجتمع الذي يشكو مشكلة الهوية أو يعاني تدهورا اجتماعيا^(١).

أشار شارودو إلى تنوع الكاريزما بحسب المجال الذي تنتمي إليه، «ففي مجال السياسة، تتخذ الكاريزما طبيعة مغايرة: فالفاعل السياسي ينبغي أن يُزاوج بين خطابين متنوعين: خطاب ذو قوة رمزية وخطاب ذو حزم منفعي. وينبغي للخطاب السياسي أن يكون حاملا للقيم التي تدفع الناس إلى رؤية نفوسهم في مرآة مثالية «عيش أفضل للجميع»^(٢)، ويتج عن ذلك أن يصبح الخطيب هو الوحيد القادر على إخراج الأمة مما هي فيه، فإذا رجعنا إلى خطبة سعد زغلول وجدنا عدة مظاهر تعبر عن هذا القصد، فأما من حيث المصدر فإننا نلاحظ إعجاب الجمهور بالخطيب ويتمثل ذلك الإعجاب جزئيا من خلال «التصفيق» الذي يعبر عن قبول كل ما يتلفظ به الخطيب، غير أن تحديد المصدر في الحقيقة لا ينفصل عن رصده خارج سياق الخطبة، فهو لا يرتبط بخطبة معينة لأنه يؤول إلى شخص الخطيب في سياق مكانته الاجتماعية، وقد وجدنا أن عموم من تحدثوا عن سعد زغلول الخطيب يولون هذا الجانب عناية كبيرة، إذ يقول عبد العزيز البشري مثلا: «إذا غشي مجلسا وفيه قوم جلوس، رأى القوم أنفسهم وقوفا ولم يريدوا، وتنحوا عن الصدر ولم يقصدوا، وخاطبوه بالرياسة ولم يتعمدوا، ورأى سعد نفسه رئيسا ولم يتطلع. فما جلس سعد مجلسا فأقيم عنه لغيره»^(٣). كما

(1) Patrick Charaudeau, «Le charisme comme condition du leadership politique», Revue Française des Sciences de l'Information et de la Communication, n°7, 2015. , 2015, p: 7.

(2) ibid, p: 8.

(٣) عبد العزيز البشري، في المرأة، مرجع مذكور، ص: ٣١.

يتجلى ذلك في وصف العقاد، إذ يقول: «أول ما تطالعك من رؤية سعد مهابة بالغة تملأ ما حوله من فضاء، ويكون في المجلس من يكون فيه من كبار أو صغار، ومن أقوياء أو ضعفاء، ومن كثرة أو قلة، فلا يخطر لك وأنت تغشاه أن في المجلس أحدا غير سعد زغلول»^(١).

وإذا كان ما سبق مرتبطا بمصدر كازيما سعد زغلول، فإن لذلك تجليات واضحة في هذه الخطبة، وسنكتفي بملفوظين كان فيهما الخطيب ذكيا إذ نقل تجليات الكازيما على لسان بعض الخطباء، مما يشهد له بذلك من أهل التخصص، يقول:

(١) «طلب مني بعض خطبائكم أن ألقى كلمة لتكون بردًا وسلامًا على قلوبكم».

(٢) «لست خالق هذه النهضة كما قال بعض خطبائكم، لا أقول ذلك ولا أدعيه بل لا أتصوره».

ويمكن تلمس تجليات إيتوس الكاريزما كذلك في استحضار الخطيب الإيتوس القبلي، إذ استثمر الخطيب الإيتوس الجاهز في أذهان مخاطبيه في بناء إيتوسه الخطابية؛ وذلك لإبراز مصداقية قوله في تلاحمها بالفعل المفضيين إلى بناء إيتوس الكاريزما، فهو لا يفتأ يُذكر جمهوره بأنه يفتقد كل ما قد يُكسب الإنسان سلطة داخل المجتمع، سواء أكان منصبا سياديا أم مالا أم جاها، غير أنه مما يجب التنبيه إليه هو أن المخاطب في خطبة سعد زغلول نوعان، المخاطب الأول والرئيس عموم المواطنين المصريين، أما المخاطب الثاني فهو المحتل

(١) عباس محمود العقاد، سعد زغلول سيرة وتحية، مرجع مذكور، ص: ٥٤٤.

الإنجليزي، يقول في هذا الشأن: «تعودتم طاعتي وأنا لم أكن أميراً فيكم، ولا قريباً لبيت ملك اعتدتم الخضوع له، ولا أنا من بيت كبير، بل أنا فلاح ابن فلاح من بيت صغير، يقول عليه خصومنا: إنه حقير. ونعمت الحقارة هذه! ولم أكن غنياً ليكون التفافكم حولي طمعاً في مال، ولا أنا ذو جاه أوزع الجاه على من يطمع فيه، ولكنكم التففتم حولي فدللتكم بذلك على أنكم لا تطلبون مالاً ولا جاهاً، بل السجن في بعض الأوقات (تصفيق حاد)».

فتلك أمور يحيل بها الخطيب على أن التفاف الناس حوله لم يكن لشيء إلا لشخصه، ومن ثم يتبين الدور الكبير الذي أسهم فيه الخطاب في بناء إيتوس سعد زغلول، إذ لا شيء في نظره يدعو إلى التمسك به والالتفاف حوله قبل أن يتلفظ بخطابه. لكنه في ثنايا خطابه يشير إلى انتمائه الاجتماعي (فلاح ابن فلاح) وليس ذلك عبثاً فجل من يستهدفهم الخطاب من طبقات الشعب الكادحة، وبذلك فالخطيب في هذا السياق يُظهر إيتوس التضامن. ومن جهة أخرى، يحيل إيتوس التضامن على تفاعل الخطيب مع جمهوره، فهناك مشاعر ضمن الوظيفة التأثيرية يسعى من خلالها الخطيب إلى إشراك الجمهور في الدعوى، فالجمهور ليس مستمعا فقط بل مشاركا تبعا لذلك. يقول في هذا السياق: «حقيقة أن كل ما يستهوي الناس عادة مفقود عندي، أنا مقر بذلك، وأنا أؤكد لكم وأقسم بالله وبصفاته أنني ما تخيلت حتى في منامي أن شخصي الضعيف موضوع تلك الحفاوة، ولكنني أعتقد أن في الأمة شعوراً تبعياً ونوراً إلهياً هداها إلى شيء في شخصي الضعيف هو أنني متمسك بمبادئها (تصفيق)».

لكن أهم معالم التفاعل بين الخطيب وجمهوره تظهر في سياق بناء هوية جماعية تسعى إلى ضم جميع فئات المجتمع المصري.

ج. إيتوس السخرية

فضّلنا أن نصف السخرية التي تمتع بها سعد زغلول ضمن إيتوس معين، بدل الاختصار على أنها إستراتيجية حجاجية في الرد على دعاوى الخصوم، وذلك لأن السخرية بالإضافة إلى أنها إستراتيجية حجاجية كما ذكرنا، فهي سمة ملازمة لخطابة سعد زغلول وذلك راجع بالأساس إلى شخصيته، ف«لقد كان - رحمه الله - يحب النكتة في موضعها، ويرتاح إليها في مقامها ويرسلها جزلة نافذة، حتى وهو في أحد سورة الخطاب!»^(١). وتبقى السخرية من أهم تجليات الكاريزما في خطابة سعد، وقد تنبه العقاد إلى وظيفتها التي ألمحنا إليها بقوله: «أما فكاهة سعد فهي حاضرة على البديهة يستعين بها على لطف مؤاخذه أو رد مكيدة أو إلزام حجة أو صرف حادثة مؤلمة بكلمة مضحكة، فهي تارة بلسم جراح وتارة عدة كفاح، وهي مؤنة تصلح حيناً لمساجلة الأصدقاء كما تصلح حيناً لمناجزة الأعداء»^(٢). بل تصل وظيفة الفكاهة عند أحمد أمين إلى كونها ملكة تسهم بقدر وفير في التأثير في الجمهور؛ لأن «الأديب الماهر لا بد أن يكون لديه القدرة على الفكاهة، سواء كان شاعراً أو خطيباً أو كاتباً أو قصاصاً أو روائياً، فهو بهذه الملكة يستطيع أن يصل إلى نفوس سامعيه، ويفتحها لآرائه، ويدسّ في ثنايا فكاهته ما يريد من المبادئ والنظريات فيقبلها القارئ أو السامع في لذة ومتعة ويكون ذلك أفعل في نفسه، ولهذا ينجح الأديب الفكاه أكثر مما ينجح الأديب العابس»^(٣).

لم تخل خطبة سعد زغلول قيد التحليل من ملفوظات السخرية تبعا

(١) عبد العزيز البشري، قطوف البشري، م م، ص: ٦٣.

(٢) عباس محمود العقاد، سعد زغلول سيرة وتحية، م م، ص: ٥٥٤.

(٣) أحمد أمين، فيض خاطر، مؤسسة هنداوي - القاهرة، ٢٠١١، الجزء السابع، ص: ١٨٣.

لوظيفتها الحجاجية، سواء في الرد على الخصوم أو في التأثير الذي يستهدف جذب الجمهور، كما هو متجلى في الملفوظين الآتين:

(١) «أنتم أمة تلتف حول رجل لا مال عنده ولا جاه، ولا جمال أيضًا (ضحك)».

(٢) «قالوا وما أكثر ما قالوا! قالوا إنكم قوم تعبدون الأشخاص (يعني ما شفتوش إلا أنا؟) (ضحك) لم لم تعبدوا غيري؟ هذا كلام فارغ، لا يستحق مني الرد، وهذا هو الدليل على أن نهضتكم حقيقة».

وقد تأسست السخرية في خطبة سعد زغلول على هدم صورة الآخر وبناء صورة الذات المفضية إلى صورة الجماعة.

٢.٢. الإيتوس المضمّر

لعل الإيتوس المضمّر أكثر تأثيرا في المخاطب من الإيتوس الصريح؛ لأن الإضمّار من شأنه أن يُحفّز المخاطب على إعمال عقله للتوصل إلى ما يبتغيه الخطيب، فيكون بذلك كمن ظفر بمنحة بعد جهد على عكس من يظفر بالشيء دون جهد يذكر. ويمكن إجمال الإيتوس المضمّر في الهوية الجماعية التي بينها الخطيب؛ وهي نتيجة التفاعل الإيتوسي في السياق الجماعي، يبدأ من رغبة إيتوسات مقهورة في التماهي مع إيتوس البطل / الزعيم؛ وينتج عن هذا التفاعل إحساس كلا الطرفين بقوة هذا التماهي التي تصل إلى درجة التطابق والتوحد، وهي حال شبيهة بالأفراد أو الفرق الرياضية المكلفة بتمثيل بلدانها في المنافسات الدولية، فبمجرد مشاهدة بني الوطن من يمثلهم وهو يكافح من أجل الانتصار وتغليب الذات الجماعية، تتماهى الذوات وتنتج الملفوظات المعبرة عن الأنا

الجمعية. لقد كانت مصر في تلك اللحظة بحاجة إلى إيتوس يتكلم بلسان جميع فئات المجتمع المصري، فما كان من الخطيب إلا أن يلجأ إلى مفهومات قادرة على تذويب الفروقات الدينية واللغوية والعرقية، من قبيل «المصريين» و«الوطنية» و«الأمة»، وفي هذا المسعى تتجلى مقصدية سعد زغلول من خطبته. وقد أسهمت مجموعة من المظاهر في بناء هذه الهوية الجماعية لعل أبرزها ما يأتي:

أ. الترويح بين الضمائر

أسهم استخدام الضمائر التي وظفها سعد زغلول في بناء هوية جماعية، فعن طريق استخدامها وفق نهج مدروس سعى الخطيب إلى التعويل على المخاطب في استخلاص إيتوس جماعي يشمل الخطيب وجمهوره بل يشمل كذلك كل من أسهم في إظهار الهوية المصرية:

* ضمير المتكلم: بين نفي الذات وإثبات الشخصية

يجسد الانتقال من الحديث عن الذات المنفية إلى السعي لإثبات الشخصية انتقالاً من تحويل الحديث عن مركزية الذات انطلاقاً من الصورة التي يحملها الخطيب عن ذاته، وهي لا شك هوية فردية وما دامت كذلك فهي لا تخدم مقصديته، إلى الحديث عن الشخصية بوصفها صورة يقدمها إلى الجماعة، ولذلك فهي صورة تخدم الهوية الجماعية؛ ولأجل ذلك كله نلاحظ أن توظيف ضمائر المتكلم المفرد اتسم بنسق يخدم هذه المقصدية التي ذكرنا، فالضمائر التي تحيل على الذات كانت منفية (لست خالق هذه النهضة كما قال بعض خطباءكم، لا أقول ذلك ولا أدعيه بل لا أتصوره/ تعودتم طاعتي وأنا لم أكن أميراً فيكم...) في مقابل التأكيد على الشخصية التي تنتمي إلى هوية الجماعة (وهناك افتخار آخر لهذه

النهضة وهو التفاف الأمة حول شخصي الضعيف/ ولكنكم التففتم حولي فدللتكم بذلك على أنكم لا تطلبون مالا ولا جاهاً، بل السجن في بعض الأوقات....).

إن التركيز على الشخصية هو انتصار للإيتوس الجماعي الذي تذوب فيه الذوات مشكلة هوية واحدة على الرغم من التنوع، بل يصير التنوع مصدراً لقوة هذا الإيتوس، ولم يفوت الخطيب أن يصرح بأن الأمر لا يتعلق بذات بل بشخصية تتخذ الإخلاص مبدأً لها، يقول: «نُفينا فماذا حصل؟ حل محلنا آخرون، فكان لهم من الأمة نفس الاحترام الذي كان لنا؛ لأنهم حلوا في المكان الذي عهدت فيه الأمة الإخلاص، حلوا فيه، ولم يكن أمامهم إلا السجن والنفي والإثم، ودل ذلك على أن الأمة جميعها مستعدة إذا غاب منها سيد قام سيد». بل صرح باسمه في دلالة على شخصه المحيل على مبادئ الزعامة والقيادة، فقال: «وكنتم وأنا في منفاي عندما أرى هذه الوثبات أقول: لقد تمت مأموريته واستقلت البلاد (هتاف لحياة الرئيس). فأجاب معاليه هاتفاً: «لتحيا جميع الوفود التي خلقت سعداً في مكان سعد» فردد الجميع هذا الهتاف».

وجملة القول لم يأت ضمير المتكلم إلا منفاً لصالح ضمير المتكلم الجمعي في سبيل بناء الهوية الجماعية للمصريين.

* ضمائر الجمع وصراع الهويات

تراوحت ضمائر الجمع بين ثلاث صور، بدأت تدريجياً بضمير الجمع الموجه إلى الجمهور الحاضر، ثم بصيغة الجمع الغائب إلى الأقباط والمحتل، وذلك يدل على أن المسلمين من يقودون بناء الهوية حقيقةً، نعرف أن الأقباط يُنظر إليهم على أنهم أقلية ينبغي أن تكون والمسلمين ضمن دائرة الوطن المصري ضد

الأجنبي المحتل. ويبقى أبرز ملفوظ بصيغة ضمير الجمع المخاطب ذلك الذي يحمل في طياته الهوية المصرية، إذ قال الخطيب: «وأرجو كل مصري أن يحافظ على أمر واحد، هو فخار نهضتنا الحاضرة، ذلك الأمر هو الاتحاد المقدس». إن الاتحاد المقدس تعبر عنه ضمائر الجمع المرتبطة ببناء الهوية الجماعية المصرية، في مقابل ضمائر الجمع المحلية على المحتل، من قبيل «أن خصومكم يتميزون غيظًا كلما وجدوا هذا الاتحاد متينًا فيكم».

ب. بناء الهوية الجماعية

لا بد من الإشارة إلى أن كلمة هوية لم ترد على لسان الخطيب في هذه الخطبة؛ ومن ثم فهي من مضمورات خطابه التي فرضتها الظروف الاجتماعية والسياسية خاصة، في سبيل تحقيق الاستقلال التام لمصر ورد حجة الحماية الإنجليزية التي كانت تغتذي من دسياسة التفرقة بين المصريين على أساس ديني بين الأقباط والمسلمين، ولم يكن ذلك بحال بعيدا عن ذات المتكلم التي اتخذت منحى، منحى يجعلها ضمن الهوية الجماعية التي يسعى إلى بنائها، ومنحى حافظ على استقلاليتها لكونها قائدة هذه الجماعة وبانية هويتها، وهو ما يعبر عنه الملفوظ الآتي بشكل واضح: «وهناك افتخار آخر لهذه النهضة وهو التفاف الأمة حول شخصي الضعيف». فإذا كان الافتخار الأول هو الاتحاد المقدس بين الأقباط والمسلمين فذلك يبقى رهينا بما يُقدم عليه الخطيب من قيادة تتعزز بقوله: «وأن نهضتكم حقيقية وأنكم تمجدون الأشخاص الذين يتمسكون بمبادئكم مهما كانوا».

إن الحديث عن الاتحاد المقدس بين الصليب والهِلال ينطلق من تقديم رمز الصليب على الهِلال، لأن الخطيب يهدف إلى إقناع الأقباط بشكل كبير للمحافظة

على هذا الاتحاد، ولما كان الأقباط يشكلون أقلية فقد عمد الخطيب إلى موضع الكيف ليبرهن على أهمية هذا العنصر الذي لا ينفك عن كونه مصرياً، يقول: «فيهم أجسامنا وفيهم من هو أفضل من كثير منا، أقول هذا لأنني أقول الحق، ويجب على زعيمكم أن يقول الحق». وتتبع الخطبة نجد حرص الخطيب على تقديم الأقباط؛ وذلك باستخدام الرمز في الملفوظ الأول: «الاتحاد المقدس بين الصليب والهلال»، ودمج العنصرين معا تحت كلمة المصريين في الملفوظ الثاني مع تقديم الأقباط مرة أخرى: «واعلموا أنه ليس هناك أقباط ومسلمون. ليس هناك إلا مصريون فقط».

لقد كان فضل الأقباط على ثورة ١٩١٩م من جهة تفضيلهم الانتماء إلى هوية الوطن على حساب الانتماء إلى هوية الدين، وفي هذا السياق يُحكى بأن الأقباط كانوا يخطبون على منابر الأزهر فيما يخطب المسلمون في الكنائس، ومن أبرز هؤلاء الخطباء القبطيين، نذكر «سرجيوس فقد خطب من فوق منبر الجامع الأزهر فقال: «إذا كان الإنجليز يتمسكون ببقائهم في مصر بحجة حماية القبط، فأقول ليتمت القبط وليحيى المسلمون أحراراً»^(١).

استحضر سعد زغلول هذا السياق في تشييد الهوية المصرية المبنية على الوطنية في خطبته، فأشاد بذلك أيما إشادة قائلاً: «ولولا وطنية في الأقباط وإخلاص شديد لتقبلوا دعوة الأجنبي لحمايتهم، وكانوا يفوزون بالجاء والمناصب بدل النفي والسجن والاعتقال، ولكنهم فضلوا أن يكونوا مصريين معذبين محرومين من المناصب والجاء والمصالح، يسامون الخسف، ويذاقون الموت والظلم على

(١) صلاح عيسى، هوامش المقرئ: حكايات من مصر، المجموعة الثانية، مطبوعات القاهرة، ط ١، ١٩٨٣، ص: ٢٦٢.

أن يكونوا محميين بأعدائهم وأعدائكم». ومن ثم فقد وفق الخطيب في بناء هذه الهوية الوطنية التي اتخذها حجة للرد على حجة المحتل، فالمحتل يفرض حمايته بدعوى حماية الأقلية التي يمثلها الأقباط، كما تبه على أن الانتخابات التي اقترحها المحتل من شأنها أن تؤدي إلى التفرقة من جديد، فقال في ذلك كله: «يقول خصومنا إننا حماة الأقلية فيكم لأنكم قوم متعصبون، فلا بد من أن نبقي بينكم لنحفظ العدل فيكم! ... هذه الحجة سقطت باتحادكم، ولكنهم الآن انتهزوا فرصة الانتخاب ليثبتوا الانقسام فيكم، فاحذروا هذه الدسيسة، واعلموا أنه ليس هناك أقباط ومسلمون. ليس هناك إلا مصريون فقط، ومن يسمونهم أقباطًا كانوا ولا يزالون أنصارًا لهذه النهضة، وقد ضحوا كما ضحيتم، وعملوا كما عملتم، وبينهم أفاضل كثيرون يمكن الاعتماد عليهم، فاحثوا التراب في وجوه أولئك الدساسين الذين يفرقون بين مصريين ومصريين، إنه لا امتياز لواحد على آخر إلا بالإخلاص والكفاءة.».



خلاصة

إن الاختصار على الإيتوس الخطابي في تحليل خطبة ما، لهو طمس لهويته المرتبطة بالمقام الخارجي أولاً، إذ لا يكفي في الخطاب السياسي الاختصار على بنية النص، بذريعة البحث عن جمالياته؛ لأن الخطاب السياسي في جوهره مرتبط بغايتي التأثير والإقناع الموجهين إلى مخاطب واقعي وملمس؛ ومن ثم فالجانب الجمالي يحضر لخدمة الغايتين المذكورتين، وهذا ما سعينا إلى توضيحه في خطبة سعد زغلول التي كانت خطبة تشيد هوية مصرية مبنية على الانتماء الوطني بصرف النظر عن الانتماء الديني، وهو ما سماه الخطيب «الاتحاد المقدس» بين عناصر المجتمع المصري في مواجهة المحتل الإنجليزي.

لقد حاولنا الكشف عن بلاغة الخطبة باعتماد ثلاثة أنواع من الإيتوس، الجاهز أو القبلي والخطابي بنوعيه الصريح والمضمّر، لكن التحدي الأكبر في التحليل كان من جهة توضيح هذه الإيتوسات عملياً، مما حتم علينا البحث في بنية النص وبخاصة عما يجلي ذلك، فاهتدينا على سبيل المثال إلى الضمائر التي كانت عناصر مهمة في خدمة مفهوم الإيتوس.

ولا تفوتنا الإشارة هنا إلى أن الإيتوس الصريح يبرز في خطاب مصطفى كامل وسعد زغلول بشكل واضح وقوي مقارنة مع خطاب عبد الله النديم مثلاً، لأن الخطيبين السابقين كانا في مقام الزعامة والمسؤولية المباشرة باعتبارهما قائدين للشعب المصري نحو الاحتلال، فيما بدا عبد الله النديم داعياً إلى التمسك بالثورة العربية وبشخص عرابي تحديداً.

خلاصة القسم الثاني

تحدد الخطابة السياسية عندنا، وفق الفترة المدروسة، في كونها شكلا تواصليا مبينا على مقصدية خطيب يسعى إلى التأثير في جمهور وإقناعه بمجموع الإمكانيات اللغوية وغيرها لإحداث فعل ملموس في موضوع يشمل أمور الوطن أو الأمة وغيرها من الأمور المستقبلية. وإذا ربطنا الخطابة السياسية بفترة النهضة العربية الحديثة نجدها لا تخرج عن توظيف الهوية بتلويناتها سواء باتخاذها موضعا حجاجيا أو بناء يعتمد إلى الإستراتيجيات الحجاجية الكبرى، الإيتوس والباتوس واللوغوس.

تتلون الهوية بين أن تكون موضعا حجاجيا، وهنا تستمد قوتها الحجاجية من المرجع الذي تتعايش معه في إطار مشترك بين أفراد متعددين، فتكون هوية عرقية، أو لغوية، أو دينية، أو سياسية، أو ثقافية... إلخ، وتمتاز الخطابة السياسية بفسحتها الخطابية القادرة على ضم كل هذه الهويات المتنوعة أو الاقتصار على إحداها، على عكس الأنواع الخطابية الأخرى؛ فالخطيب يعتمد إلى هذا المشترك الهوياتي ليضمن التأثير والإقناع معا. وأن تكون حجة في ذاتها، وفي هذه الحال تبرز براعة الخطيب في بناء الهوية وتشكيلها وفق مقصديته من الخطاب وبمراعاة ما يقتضيه المقام؛ وقد رأينا مع الخطباء كلهم أن الهوية الوطنية شكلت موضعا حجاجيا من جهة، وتمثلت من جهة أخرى حجة في ذاتها.

اتسمت الخطابة السياسية في فجر النهضة المصرية الحديثة بنزعة دفاعية، فالخطب التي عالجنها يمكن تمييز مقام قضائي فيها، وذلك يرجع إلى أن معظم

خطباء تلك الفترة كانوا محامين تخرجوا في مدرسة الحقوق ومنهم مصطفى كامل وسعد زغلول، لذا كان شغلهم الأساس الدفاع عن مصر، أو ما سمي منذ عهد مصطفى كامل «مسألة مصر»، فخطابة هؤلاء الزعماء كانت في إحدى سماتها مرافعات في أحقية مصر بالاستقلال السياسي وأهليتها لذلك، ومن ثم يتوضح أن المخاطبين الأجانب كانوا في موقع القضاء الذي يستحثهم على إصدار الحكم في قضية مصر.

غير أن جانبها الأساس كان استشاريا بتوضيح الصالح لمستقبل مصر، ولم تكن تبصرة الخطباء جماهيرهم التي عمّها إما الجهل أو الخوف أو هما معا دون إذكاء روح الحماس وتبديد المخاوف، وهو ما جعل الخطابة السياسية لتلك المرحلة خاصة في بدايتها تتميز بسمة الحجاج بالأهواء عبر العمل على تبديد المخاوف وإحلال قيم التضحية والنضال في سبيل مصر الأم، تلك الاستعارة التي عززت الحجاج العاطفي. ولعل بعد ذلك كله، نتفق مع قول القائل بأن «الخطاب السياسي هو دائما مسألة هوية أو إستراتيجية هوية»^(١).



(1) Damon Mayaffre, «Dire son identité politique», Cahiers de la Méditerranée [En ligne] , 66 | 2003, mis en ligne le 21 juillet 2005, consulté le 12 décembre 2020. URL: <http://journals.openedition.org/cdlm/119>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cdlm.119>. p: 1.

خاتمة البحث

١ - في نهاية هذا البحث نصل إلى نتيجة نظرية كبيرة، تتمثل في أن البلاغة تسهم في تشكيل الهوية، ومن ثم للبلاغة الشرعية الكاملة في معالجة قضايا الهوية دون احتكارها من قبل الطرح الفلسفي الخالص. ويرجع تشكيل الهوية بلاغياً إلى استلزام الهوية مفهوم الاختلاف، فلا حديث عن هوية دون اختلاف، ومادام هناك اختلاف فهناك حاجة إلى تواصل، وفي ذلك السياق التواصلي تبرز ضرورة البلاغة ووظيفتها. ومن جهة ثانية للبلاغة القدرة على تشكيل الهوية ممارسة والدفاع عنها بوساطة الكلمة بما لها من قوة أمام المختلف الذي لا يهنأ إلا بتمويت هوية الآخر أو التهوين منها حتى تكون تابعة لا متبوعة. ومع ذلك فالهوية ليس لها انتماء واحد على الأقل، بل قد يكون اللا - انتماء محددها؛ فإعلان الانتماء إلى عنصر يقتضي بالضرورة التكرار واللا - انتماء لنقيضه. وهذا ما كشف عنه البحث على امتداد صفحاته.

إن إعلان الانتماء يضمم مشتركاً بين أفراد متعددين، وفي مقابل ذلك يحدد اللا - انتماء بالاختلاف الذي يرتبط بالآخر المغاير. وقد ظهر المشترك في عصر النهضة مع حملة نابليون أولاً ثم في إطار «الاحتلال العثماني» ثم مع الاحتلال الإنجليزي لمصر، ومن اللافت للنظر أن المشترك تحدد جلياً في المراحل الثلاث باللغة العربية، لاشارك المسلمين وغيرهم من مسيحيين في الانتماء إلى العروبة. ولذلك لم تكن الهوية الدينية تشكل - على الأقل في بداية النهضة - المشترك

البارز، ولطالما حاول المستعمر الإنجليزي توظيف الدين للتفرقة بين أفراد المصريين؛ مما دفع هؤلاء إلى إعلان الانتماء إلى الوطن.

٢ - تبين بعد ذلك أن البلاغة في هذا البحث اتخذت سمتين اثنتين بحسب كل قسم؛ فالقسم الأول استدعى منا الاستعانة بالبلاغة النظرية، أو بالبلاغة العلمية التي تقرأ النصوص في ضوء حركية التاريخ وتطور أسئلته، ومن ثم لم نفصل بين الطرح الإستمولوجي والإيديولوجي، فهما حاضران بقوة في إنتاج نصوص النهضة العربية الحديثة. وهنا لا بد من التنبيه إلى أن متجني تلك النصوص والخطابات لم يكونوا ذوي مرجعية واحدة، سواء أكانت المرجعية ذات طبيعة دينية أم ذات طبيعة معرفية وثقافية. فذلك التعدد في المرجعيات، وهو ما نعهده هويات متكاملة، عملت متضافرة في تشكيل هوية واحدة هي هوية العربي ذي الأصول الممتدة في أعماق التراث.

أما القسم الثاني، فتطلب منا بحكم طبيعته التحليلية استدعاء مفاهيم بلاغية حجاجية تنتمي بشكل عام إلى البلاغة العلمية كذلك، ولكن في معالجتها البلاغة الإنشائية، أي النظر في إستراتيجيات الكلام البليغ الفعّال وتقنياته. وقد اقتصرنا في هذا القسم على الخطابة السياسية، بعد أن تبين لنا أهمية الإسهام الخطابية في منازعه المتعددة في تشكيل الهوية أولاً، سواء أكانت هوية بصبغة عرقية ولغوية (العروبة/ العربية) أم بصبغة وطنية (مصر)، كما توضح كذلك أن الخطابة السياسية ذات ارتباط وثيق بمفهوم الهوية، ولا نغالي إذا قلنا إن سياق الاختلاف الكبير بين جماعتين أو أكثر يجعل الخطابات مسكونة بهاجس إظهار الهوية بمختلف تجلياتها لمجابهة هوية الآخر ذي الحضور القوي والمتسلط. لقد كان الانتقال من القسم الأول إلى القسم الثاني يجسد انتقالاً واقعياً من تشكيل هوية ثقافية إلى تشكيل هوية سياسية، وقد كان الحدث الأول في ذلك الثورة العُرابية.

٣- لقد ذاع التعامل مع نصوص الخطابة العربية في إطار البحث البلاغي بوصفها نصوصاً معزولة عن سياقها التاريخي، مما جعلها تكسب حيزاً في تاريخ الأدب من جهة التأريخ للخطباء والتمثيل بأبرز خطبهم إلا فيما ندر من دراسات^(١). وقد أدى هذا النهج إلى معاملة النص الخطابي بمعيار النص الشعري الذي ارتبطت به جل المفاهيم البلاغية. وهذا ما حتم علينا نهج سبيل القراءة التي تنتصر إلى النوع الأدبي، فكان من نتائج ذلك أن سعينا إلى الكشف عن بلاغة الخطب المحللة استناداً إلى هذا المبدأ ثم توسيع التحليل في إطار المقام الحضاري، إيماناً منا بأن النصوص - وبخاصة نصوص الخطابة - لا تُفهم إلا في سياقاتها النصية والحضارية؛ فنصوص الخطابة تخضع دوماً لدوافع تفرضها الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية عموماً. ولم تكن المفاهيم التي وظفناها لتطمس هوية النصوص والخطابات، لأن التحليل انطلق عندنا من النص والخطاب لاستجلاب المفهوم المناسب للكشف عن بلاغتهما، وقد أدى حرص الحفاظ على هوية النصوص والخطابات إلى تأصيل المفهوم من جهة التراث البلاغي العربي كلما دعا الأمر إلى ذلك؛ لتجاوز النظرة البلاغية الحجاجية التي بدأت تنتشر في انتصارها للقاعدة على حساب النص، وكأن النصوص ليست إلا مجرد شاهد لتعزيز القاعدة. ولكن أهمية هذا البحث الكبيرة كانت من جهة الاشتغال على نصوص النهضة العربية الحديثة التي لطالما ظلت مهمشة في البحث البلاغي، سواء من معاصريها أو اللاحقين عليها. وهذا التهميش حفزنا

(١) من الدراسات التي خرجت عن هذا النهج التأريخي وحاولت النظر في النص الخطابي، نذكر دراسة: محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية (الخطابة في القرن الأول نموذجاً)، أفريقيا الشرق - الدار البيضاء، ط ٢،

على التفكير في دراسات بلاغية أخرى لإلقاء الضوء أكثر على نصوص ذلك العصر المهم في فهم الذات العربية.

وختاماً نقول: إن بلاغة عصر النهضة تكمن في صراع لا ينفصل عن الوعي بالهوية الجماعية، فمنذ أن برز عنصر الآخر في الثقافة العربية بدأت مسألة الهوية أو صراع الهويات بتعبير أدق. بين طرف يسعى إلى طمسها وآخر يناضل من أجل بنائها، وقد تجسد الصراع في خطابات النهضة سواء تنظيراً أو ممارسة، مثلما رأينا ذلك عند كتاب تلك الفترة وخطبائها على السواء.



ملاحق

ملحق أول

**خطبة عبد الله النديم التي ألقاها بمناسبة توجه أحمد عرابي
رفقة فرقة إلى رأس الوادي بتاريخ ٠٨ أكتوبر ١٨٨١^(١)**

... ثم دار بي الضباط ورفعوني على مرتفع هناك رجاء الخطابة، ولكن من
سمع هذه الخطابة البديعة الجامعة أو قرأها عذرني في ضيق المقام علي؛ إذ لم
يتترك هذا الهمام مقالا لقائل ولا مجالا لجائل ولكن الأريحية العربية أثبتت إلا
إجابة هؤلاء الأبطال فابتدأت الخطاب بقولي:

سادتي وإخواني وآبائي

خبروني عن محفلنا العظيم المشتمل على الألوف من الناس في أي أرض

(١) عبد الله النديم، التنكيت والتبكي، تقديم: عبد العظيم رمضان، دراسة تحليلية: عبد المنعم
إبراهيم الجميحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤. [ص: ٣١٥ - ٣١٨]
وقد وردت الخطبة في الأصل ضمن مقال لعبد الله النديم بعنوان (المحاسن التوفيقية أو
تاريخ مصر الفتاة أو زفاف الحرية في مصر) في صحيفة التنكيت والتبكي، العدد ١٧
السنة الأولى، ١٦ ذي القعدة سنة ٩٨ - يوم الأحد - ٩ أكتوبر سنة ١٨٨١. [ص: ٢٧٥ -
٢٨٤] وقد اكتفينا في هذا الملحق بإيراد الخطبة فقط مع نصين أحدهما ممدد للخطبة
والثاني ختامي بعد الانتهاء من الإلقاء.

هو وبمن احتفل؟ أنحن في ساحات باريس نحتفل بخطيبها السياسي الغريب؟ أم نحن في لوندرة نزدحم على مجلس الشورى نسمع ما يقال فيه؟ أم هذه أسود غنمت الفريسة ونحن ننظر إليها؟ أم أنتم نجوم حول بدر في سماء وأنا أتصور أننا على ظهر الكرة؟ أم هذه العصبة الوطنية جاءت لتودع الجيوش المصرية ومطلع شمس الحرية أحمد بك عرابي؟! (تصفيق استحسان)

أروني أمة بلغت مناهها بغير العلم أو حد اليماني

قضت علينا الشقوة بوجودنا في زمن الخسف ومدة الاستعباد، فرأينا المشنوق من أهلنا والمصلوب والمذبوح والحريق والموضوع على الخازوق والمشرد والمغرب والمنفيّ والمسجون والمنهوب والمسلوب، ولا ذنب لنا في هذا كله إلا عدم المحافظة على البلاد، ثم رأينا الدور الثاني فشهدنا جنازة المسموم والمخنوق وودعنا المنفي، ولا جناية لهؤلاء إلا المطالبة بحقوق الأمة، ثم وصلنا إلى الدور الثالث فرأينا مساعدة الأجنبي وإكرامه وتكثير العطية وتسليمه أزمة الكثير من أشغالنا وإذلال الوطنيّ وضياح حقه وتركه في زوايا الإهمال، فوقفنا عند هذا الحد وسعينا في طريق الاتحاد وجمع القلوب وكنا لا ننطق بمثل هذه الأصوات إلا في خلوة بصوت الهمس حتى أدركتنا العناية الإلهية بإشراق شمس التوفيق علينا فرفعنا بها الصوت إلى حيث يسمع من يضع أذنه على فم المتكلم، وما زلنا مجدين في هذا الطريق الخطر حتى أعربت الجيوش عن ضمائرنا وترجمت الحمية عبارتنا ونادى الجند المظفر المنصور بحقوق الأمة بين يدي أميرنا الجليل فأنعم وتفضل ومن تكرم وأعتق من الرق فاستأسر النفوس بإنعامه وتملك القلوب بإكرامه فنحن الآن ننادي بألسنتنا بصوت يسمعه القاصي والداني (يموت الاستبداد وتعيش الحرية بعدم المستبد ويحيا توفيق الأول يهلك الجبان ويبقى جيش الحمية).

ولكن قد قال قبلي شاعرنا العربي

الرأي قبل شجاعة الشجعان هو أول وهي المحل الثاني

وقد أخذتم بالحزم وتمسكنم بحبل الاتحاد حتى رفعتم إلى المقام الأعلى
واعلموا أن مثلنا مثل من كان في بئر لا سلم لها، فابتدأ يحفر السلم بعناء وجهد،
وكلما حفر طاقة وضع رجله فيها وارتقى لغيرها حتى وصل فم البئر بعد اليأس
من الحياة ورأى شجرة تدلت أغصانها وقد خيم فيها العنكبوت فإن تعلق بحبل
العناكب هوى وتهشم وكانت النكسة شراً من الداء وإن تعلق بالأغصان نجا
وخرج من ذلك المضيق ونحن إن شاء الله سنقبض بالحزم والهدوء على أغصان
شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء.

تلك وحدة الاتحاد الوطني والجد في طريق التقدم ومنع التهور والتظاهر
بما يجلب علينا الشرور وليست الحرية تتبع الشهوات البهيمية والأغراض الذاتية
وإنما هي معرفة الحقوق والواجبات والسير تحت لواء الإنسانية التؤدة والسكينة.

فما الفخر في جمع الجيوش وإنما فخار الفتى تأليف قلب العساكر

ونحن الآن لسنا في أرض مصر لا يرانا إلا أهلنا ولا يعرفنا إلا نزلنا بل
نحن في رؤوس السياسيين في سائر الممالك تقلبنا الأفكار على أكف السياسة
وتشخص أعمالنا في ملاعب العقول ومن سكن رؤوس العظماء وأشغل الملوك
بعمله كان حقيقاً بنظر العواقب حذراً من سود الطوارئ معداً لكل سؤال جواباً
ولكل مناوش قوة لا ينام إلا عن أمن ولا يقوم إلا بفكر ولا يبحث إلا عن
الدسائس وإخماد نار الفتنة وقد جعلنا هذه المصاعب حملاً على عواتق وزرائنا
وكتاباً بين يدي خديونا وهم لا يقوون على هذا الحمل الثقيل إلا بخضوعنا

وسكوننا وحفظ علائق الأجانب النازلين بأرضنا وطاعة أمرائنا فيما يأمرّون به من دواعي الإصلاح. وقد كفاكم من الفخر أنكم ملكتم زمام الحرية مع حفظ الأرواح والأغراض بعد أن علمتم أن فرنسا أهلكت في حرب البستيل عشرات الألوف من الأرواح وأضاعت مئات الألوف من الأموال.

والتاريخ يشهد أن كثيراً من الجند تظاهر على مليكه فمنهم من خلع ومنهم من قتل وأنتم وقفتم بين يدي مليكنا وقفة المتأدب الطامع في كرم مولاه فلم تربعوا قلباً ولا خرجتم عن حد الأدب لما تعلمونه من حب مليكنا للحرية وسعيه في تقدم الأمم وحفظ بلاده وقد منحكم الطلب وهو عنكم راض فأنعم بأميرنا المعظم وأنعم بجيشنا المؤدب المهذب وبمثل هذه الآداب تحفظ البلاد وتعمروها أنا أنادي نداء المخلص بقولي لا نرضى غير خديونا المعظم أميراً ولا نعترف إلا بسيادته نموت في بقاء ملكه وحفظه من الأعداء تفاني في تأييد سطوته وتخليد الحكومة الحرة باسمه الشريف فمن كان معي على هذا الاعتقاد فليُجِئْ بقوله نفديه بالمال والروح (فنادى الجند والأمراء وجميع الحاضرين نفديه بالمال والروح).

ألا يسركم أن هذا الأمير قد حرر الأمة وأعتقها من رق الاستعباد واسمه الشريف محمد أترضون باستعباد هنري مثلاً؟ وتغيير أسماء أبنائكم من محمد وعلي إلى جورج وجان وهنري وفيليب؟! تالله إن الراضي بذلك لمن الخاسرين في الدنيا والآخرة. لو تبعتم السياسة وكشفت قناعها لعلمتم أنكم كتمت أكلة طابت وتهيات للازدراء ولكن الله رحمكم بوجود أمير مؤمن مخلص إلى الله في أعماله حريص على بلاده وشرف أمته وأنقذكم بجيش وطني رضي الموت في حياة البلاد وباع الشقاء المؤقت بالسعادة الأبدية ففاز بالقبول وأرضى الله ورسوله

وسكن قلوب الأمة وكتب له في تاريخ الرجال اسماً تقدمه صفحات الزمان بين يد كل موجود.

ثم ذكرت أبياتا في مدح الجيش وصاحب السعادة محمود باشا سامي لا أذكرها الآن وبعدها عدت إلى سرد الكلام فقلت:

تعلمون أيها الحاضرون أن التحاسد والتباغض أوقعنا في قيد الاستعباد سنين عديدة وأن وحدة اتحاد إخوانكم خلصتكم في ساعة واحدة فاسعوا في تأليف القلوب وتوحيد كلمة الوطنية لتكون رجلاً واحداً وقت الدفاع وعائته وقت الهدو والسكينة وهذا أخوكم الجليل السيف المجرد لحماية الخديوي الأعظم وبلاده يودعكم ويسافر إلى رأس الوادي لا عن قلى ولا غضب ولا بإكراه ولا إرغام وإنما هو يتبع أفكار رئيسه الجليل ويسافر طوعاً للأوامر لتقطع ألسن الأعداء وتسكن الأراجيف ويعلم المحب والمبغض أن الوطن في هدوء عظيم وأهله في طاعة لا يشوبها عصيان فاسألوا الله له ولإخوانه جميعاً السلامة وثبات العزيمة ودوام المحبة والاتحاد وكونوا على سيرهم من الألفة وإحياء كلمة الوطنية فكلكم وطني وإن اختلفت المقاصد وتباينت الذوات.

والناس شتى في التنافر والمرا والكل إن ألفتهم إنسان

ثم نزلت واعتنقني هذا الهمام وقبل ما بين عيني وسرنا إلى العربية المعدة له بعد أن نزل العساكر وأخذوا مجالسهم في العربيات وقد قبل يد هذا الصمصام في ذاك اليوم نحو خمسة آلاف رجل والكل يدعو له بالتأييد ولمولانا الخديوي الجليل بالبقاء ثم قام الوابور في الساعة السادسة والقلوب معه وقد أصبحني الهمام معه إلى الزقازيق فسرنا على طريق بنها وما وصلنا محطة إلا وجدنا كثيراً من الأهالي تنتظر الوابور لتسلم على هذا السيد وتهنئه بالفوز والنجاح.

ملحق ثانٍ

خطبة مصطفى كامل في الإسكندرية ضد الاحتلال الإنجليزي عام ١٨٩٧^(١)

ساداتي وأبناء وطني الأعزاء

إني بفؤاد ملؤه الفرح والسرور أقف الليلة أمامكم متكلمًا عن شئون الوطن المحبوب ومصلحته، وإني لأقابل انعطافكم نحو أضعف خدمة البلاد بمزيد الحمد والشكران، وأستميحكم العفو إذا قصرت في أداء هذا الواجب، فإني إنما أسر بهذا الانعطاف وبهذه المظاهرات، لا لأنها موجهة لشخصي الضعيف؛ بل لأنها أكبر دليل علني على حياة الشعب المصري، وأقوى حجة تكذب دعوى القائلين بأن مصر وطن لا وجود للوطنية فيه، وأن أبناء وادي النيل يقدمون بأنفسهم إلى ألد أعدائهم وطنهم وأقدس ميراث آبائهم وأجدادهم.

أجل، أيها السادة، إنكم باجتماعكم اليوم هذا الاجتماع الوطني ترفعون كثيرًا من مقام الوطنية المصرية وتخففون من آلام مصر العزيزة التي قاست وتقاسي أشد العذاب على مشهد منكم يا أعز بنيها ويا نخبة أنجابه، فكل اجتماع وطني تذكر فيه مصر ويطالب بحقوقها ويعلن أبناءها إخلاصهم لها هو في الحقيقة

(١) سلامة موسى، أشهر الخطب ومشاهير الخطباء، مرجع مذكور، من ص: ٤٩ إلى ص: ٥٦.
وانظر كذلك: نقولا فياض، الخطابة، مرجع مذكور، من ص: ١٦٤ إلى ص: ١٧٠.

مرهم لجراحها ودواء لدائها، فاذكروها ما استطعتم، فإن في ذكرها ذكرى آلامها، وذكرى الآلام يجزئ حتمًا إلى ذكر عوامل الشفاء. اذكروها كما يذكر الولد الحنون أمه الشفيقة وهي على سرير المرض والعناء، اذكروها بآلامها وإن كان غيركم يذكر بلاده بمجدها ورفع شأنها. اذكروها فإنكم ما دمتم مقدرين لمصائبها عارفين بحقيقة آلامها دام الأمل وطيدًا في سلامتها ودام الرجاء. اذكروها فمن المستحيل أن يرى العاقل النار في داره والداء في شخص أمه ويهمل النار ويهمل الداء. ومن المستحيل كذلك أن يكون الوطن في خطر ونحن نيام، وأن يعمل الأجنبي لامتلاك بلادنا وسلب حياتنا بل لاستعبادنا واسترقاقنا ونحن جامدون لا عمل ولا حراك.

ألقوا أيها السادة بأنظاركم قليلًا إلى الأمم الحرة تجدوا كل فرد فيها يدافع عن وطنه ويذود عن حوض بلاده أكثر من دفاعه عن أبيه وأمّه، بل هو يرضاهما ضحية للوطن ويرضى نفسه قبلهما قربانًا يقدمها لإعلاء شأن بلاده، ويعد الموت لأجل الوطن حياة دونها الحياة البشرية ووجودًا دونه كل وجود. فلم لا يكون المصري على هذا الطراز ووطنه أجمل الأوطان وأحقها بمثل هذه المحبة الشريفة الطاهرة؟

اسألوا التاريخ أيها السادة ما واجب أمة دخل الإنجليز ديارها خدعة وعملوا لامتلاكها وسلبها كل سلطة وكل قوة، يُجبّكم التاريخ إن واجب أمة هذا شأنها أن تعمل بكل ما في استطاعتها ضد مغتصبها وأن تبذل في سبيل خلاص وطنها كل ما تمتلك من مال ورجال.

أجل، كل احتلال أجنبي هو عار على الوطن وبنية، والعار واجب أن يزول. ولست أقصد بهذا الكلام أن أسألكم باسم الوطن إعلان ثورة دموية ضد محتل

البلاذ؁ كلا ثم كلا؁ إن أقل الناس إدراكًا لمصلحة مصر يعلم علم اليقين أنها منافية لكل ثورة وكل هيجان؁ وإنما أسألكم أن تعملوا بكل الوسائل السلمية على استرداد الحقوق المسلوبة منكم وأن تعملوا لأن تحكم البلاد بأبناء البلاد. نعم إنني أعلم أن الاحتلال قوي السلطة عظيم الرهبة شديد العقاب؁ وأن العمل ضده موجب للعذاب مسبب للفقر والفاقة؁ ولكن في الرضا بالاحتلال الخيانة والعار؁ وفي العمل ضد الاحتلال الشرف والفخار.

فيا ذوي النفوس الأبية ويا ذوي الضمائر الحية؁ اطلبوا الشرف ولو مع الفقر؁ اخدموا الوطن ولو أسقطت على رءوسكم الصواعق؁ كونوا مع مصر إن سعيده فسعداء وإن تعيسة فتعساء؁ قولوا لعدوها في وجهه: أنت عدو لنا؁ ولصديقها: أنت صديق لنا؁ لا تحبوا من يرميها بنبال الموت بل امنعوه عنها إن قدرتم؁ ثم ردوها في صدر راميها إن استطعتم؁ وإن لم تستطيعوا فكونوا معها لا مع المعتدين.

وإن لمصر غير المحتلين أعداء آخرين هم آلات الاحتلال؁ آلات الفساد؁ فإن ذكرتم الأعداء فاذكروا الخونة فهم ألد الأعداء؁ وأي الأعداء هم؁ أولئك الذين أنكروا الوطن والوطنية؁ واثمنوا على مصالح الأمة فعرضوا بها للدمار؁ أولئك الذين أبرّتهم مصر فقابلوا برها بالسوء وصاروا اليوم في أيدي المحتلين ضد الوطن العزيز؁ آلات الدمار؁ آلات الخراب؁ أولئك الذين كلما صعدوا درجًا من درجات المناصب نزلت نفوسهم دركًا وفقدوا نصيبًا من الشرف وسمو الإحساس؁ أولئك الذين يبيعون الوطن على مشهد من الأمم ويسبسون بين الناس حاملين لواء الخيانة والعار؁ أولئك الذين إذا مد إليهم الوطن يد الاستغاثة مدوا إليه سيوفًا ليقطعوا بها يده الشريفة.

هؤلاء هم الخونة وهم أشد الأعداء ضررًا؁ ويعلم الله أن الدم الذي يجري في

عروقههم هو دم فاسد ليس بالدم المصري الصادق، وإنهم مهما ذاقوا من لذة الحياة الظاهرية فسينالهم العقاب أقسى العقاب ولو من أنفسهم متى حاسبوا ضمائرهم. نعم سيعاقب الخائنون على خيانتهم، فكم رأينا في التاريخ رجالاً خانوا أوطانهم وساعدوا الأعداء على امتلاك بلادهم، فعوقبوا على خيانتهم لا من أبناء وطنهم فقط بل من نفس الأعداء الذين خدموهم وساعدوهم، هذه سنة الله في خلقه، يقتل القاتل عقاباً على عمله، فكيف بمن يعتدي على أمة بأسرها بالخيانة ويعتدي عليها بالسلاح الذي سلمته إياه ليدافع به عنها؟

نعم، سيعاقب الخائنون وسيحمل أبنائهم من بعدهم علم الخيانة على رؤوسهم وسيبقون في التاريخ مثلاً كبيراً للأبناء والأعقاب.

وإن ذكرت الأعداء فاذكروا المنافقين، فهم خونة تفتنوا في أساليب الخيانة يظهرون أمامكم بمظهر المخلصين وهم يدبرون مع الأعداء المكائد والدسائس، فهم ذوو وجهين وذو لسانين فحاذروهم وأعلنوا أمرهم ليخيب مسعاهم وتحبط أعمالهم.

أيها السادة، أعداء الوطن عديدون، ومصائب الوطن عديدة، وبديهي أن ازدياد الأعداء يزيد من واجبات الوطنيين المخلصين لبلادهم، فلا تظهر الوطنية الحقبة إلا في أوقات الخطر ولا تُعرف الهمم العالية إلا عند المصائب، وغني عن البيان أن الأمة بأسرها كارهة للاحتلال، راغبة في الجلاء والحرية وقد أظهرت هذه الرغبة في ظروف عديدة وجاهرت بها حيناً بعد حين، إلا أنها كسائر الأمم في حاجة لأن يرشدها أبنائها المتعلمون ورجالها الخيرون، ويسرني كما يسر كل مصري صادق أن الناشئة المصرية عارفة بواجباتها نحو الوطن العزيز، فهم أبناء الوطن وهم رجال المستقبل وبهم تحيا البلاد وبهم تقوم.

ولكن هناك فئة من المصريين لا أنكر إخلاص رجالها للوطن العزيز، ولكن أنكر عليهم اليأس الذي يتظاهرون به في كل وقت وفي كل مكان، فهم ما عملوا ولا يعملون للبلاد عملاً نافعاً ولكنهم جعلوا اليأس علة عدم العمل وعلة الكسل، فإن سألتهم: لم لا تقومون بعمل عمومي نافع للبلاد؟ أجابوك: نحن يائسون من مستقبل الوطن معتقدون بظلمة الأيام الآتية.

فبالله كيف يستطيع طبيب أن يحكم على عليل بعدم الشفاء قبل أن يفحص داءه ويعطيه الدواء؟! على أننا نرى الكثير من الأطباء لا ييأس أبداً من شفاء المريض حتى في آخر لحظة من حياته، فكيف ييأس رجال من بني مصر من مستقبل البلاد؟ وهم وإن كانوا قد خبروا داء مصر فيعلم الله ويعلم الناس أنهم إلى اليوم ما قدموا لها الدواء، كيف نياس من المستقبل والمستقبل بيد الله وحده وكثيراً ما تأتي الحوادث بخلاف المتظر وبغير حساب؟ ألم يكن الكثير من المصريين ومن غير المصريين في يأس من مستقبل الدولة العلية ويعتقدون أنها على مقربة من الموت، فما هي اليوم قد ساعدتها الحوادث التي ساقها الأعداء مؤملين البطش بها، فظهرت بمظهر القوة والحياة، وأصبحت جميعاً فرحين بسلامتها معتقدين حسن مستقبلها.

كيف نياس من المستقبل وقد أرانا التاريخ أمماً حكمها الأجانب قروناً طويلة ثم قامت بعد الذل والاسترقاق مطالبة بحقوقها وأخرجت الأعداء من ديارها واستردت حقوقها وحريتها.

هي النفوس الصغيرة التي يُخلق عندها الأمل بكلمة أو بتلغراف، ثم يستولي عليها اليأس بكلمة أو بتلغراف. أما النفوس العالية الكبيرة فيدوم الأمل ما دام الدم في العروق وما دامت الحياة.

وأي حياة ترضاها النفوس الشريفة مع اليأس، أيجمع المرء في جسم واحد الموت والحياة؛ إذ اليأس موت حقيقي وأي موت؟!

كيف نياس ونحن جميعًا عالمون بأن ما يظهر طويلًا في حياة الأفراد هو قصير في حياة الشعوب؟ فعشر من السنوات في حياة الإنسان طويلة حقًا ولكنها في حياة الأمة قصيرة جدًا. على أنه إذا كان اليائسون معتقدين صحة أفكارهم فعار عليهم أن يقوموا في الأمة بوظيفة تثييط همم الآملين. والآملون في البلاد كثيرون بل الأمة كلها مؤملة خيرًا في المستقبل، وإن لم تظهر إلى الآن أعمال الآملين فستظهر بعد قليل وسترى الأمة المصرية وأمم العالم أجمع أن للوطن المصري أبناء مخلصين يقدرون الوطنية قدرها ويعرفون لمصر حقوقها ولا يخافون الاحتلال وقوته بل يجاهدون في سبيل خلاص البلاد منه أشد الجهاد وأحسنه. ولا غرو فإن سبيل خدم الوطن عديدة وإن أهمها إعلان الحقيقة في كل بلد وفي كل زمان، فالحرية بنت الحقيقة وما انتشرت الحقيقة في أمة إلا وارتفعت كلمتها وعلا شأنها، فالحقيقة نور ساطع إذا انتشر اختفى الظلم والظلمة وانتشرت الحرية والعدل، فكما أن الأفراد لا تسلب حقوقهم ولا يعتدي اللصوص على أمتعتهم إلا في ظلام الليل الحالِك، فكذلك شأن الأمم لا تسلب حقوقها ولا يعتدي العدو على أملاكها إلا إذا كانت الحقيقة مجهولة فيها وكانت هي عاثشة في الجهل والظلام.

فيا أيها المصريون المخلصون لمصر، انشروا الحقيقة في أمتكم وفي الأمم الأخرى، قولوا للمصري إنه إنسان من بني الإنسان له حقوق الإنسان تروه رجلًا كرجال الأمم الحرة يحمل لواء الوطن بكل قوة وإقدام. قولوا للفلاح المصري إنه خلق إنسانًا ككل إنسان وإن الله أعطاه في الحياة حقوق أكبر الأفراد، وإن له

صوتًا لو رفعه سمع في الملاء الأعلى، وإنه ما خلق لأن يعمل لغيره بل ليعمل لوطنه ولنفسه تروه عندئذ أشد الناس دفاعًا عن حقوق الأمة والوطن. قولوا للأمة المصرية إنها أمة كسائر الأمم من أقدس حقوقها أن تحكم نفسها بنفسها وألا تنفذ رغائب غيرها وأن تكون في بلادها عالية الكلمة قوية السلطة لا يرد لها رأي ولا يخالف لها أمر؛ هنالك تجدون الأمة حية والشعب قويًا ولا ترون أولئك الذين يهزءون برغبة الشعب ورغبة نوابه ويسخرون من رغائب الأمة ومن مطالبها.

انشروا الحقيقة عن مسألة مصر في كل بلد وفي كل نادٍ، فليس المصريون وحدهم هم أصحاب الحقوق في مسألة مصر ضد المحتلين، بل معهم أمم كثيرة من أمم أوروبا لها في مصر مصالح توافق مصالحهم ولا توافق مصالح المحتلين، وخير ما يعمل لمصلحة مصر هو أن تنضم الأمم الأوروبية إلى الأمة المصرية ضد الاحتلال الإنجليزي؛ ففي ذلك الخلاص وفي ذلك السلام.

ولسنا أيها السادة بأنصار دولة دون دولة بل نحن أنصار الوطن المصري وطن الآباء والأجداد وموطن الأبناء والأعقاب، فإن ظهرت دولة من الدول بمظهر المحبة لمصر والميل لمساعدتها كنّا أكبر أصدقائها وأعظم أنصارها، فمصلحة وطننا قبل كل مصلحة، وهي هي المصلحة الوطنية التي تفرض علينا أن نشكر من صميم فؤادنا الذين رفضوا من سياسي أوروبا العمل مع الإنجليز ضد مصر والذين أوقفوا الإنجليز عند حد الاحتلال في البلاد. وهي هي المصلحة الوطنية التي تفرض علينا أن نشكر كل رجل من أي أمة كان يدافع عن حقوق وطننا ويساعدنا على استرداد حريتنا وحقوقنا الشرعية.

وإذا كان بعض الرجال المخلصين للوطن العزيز يخافون الظهور أمام قوة الاحتلال بمظهر المجاهرين ضده ولا يستطيعون أن يقوموا أمام الأمم مدافعين

عن بلادهم مناضلين عن حقوق شعبهم، فعليهم في مصر نفسها واجبات وطنية يضيق المقام عن عدّها، ولكنني أقف قليلاً وأذكر منها بنوع خاص واجب تربية الأمة وتعليمها.

نعم، إن هذا الواجب أكبر واجب وطني والبلاد مطالبة بالقيام به، فقد أصبحت المدارس على خلاف رغائب الشعب وآماله، وأصبحت الأمة في حاجة إلى مدارس أهلية ترشدّها إلى مصلحة البلاد الحقيقية وتعلمها ما للأمة من الحقوق وما عليها نحو الوطن من الواجبات.

لم لا يقوم كبراء مصر ووزراؤها السالفون بأمر تأسيس المدارس الأهلية وتربية الأمة، لم لا يعقدون الشركات لهذه الغاية ويخصصون أيامهم الأخيرة لهذا العمل الشريف؟ رأينا عظيمًا منهم قام بمسألة الإعانة العسكرية وأجهد نفسه في هذا الأمر وله من الأمة والوطن جزيل الشكر والثناء، فلم لا نراه يقوم مع الكبراء الآخرين بمسألة إعانة عمومية لتأسيس مدارس أهلية والبلاد في أشد حاجة إليها؟ يا أيها الكبراء ويا أيها العظماء ويا أيها الأغنياء، ما الفخر بالرتب والألقاب ولا بسكنى القصور العالية والتحدث بما كان وما ربما سيكون، بل الفخر كل الفخر في العمل آناء الليل وأطراف النهار لخدمة البلاد وإعلاء شأنها، فما الحياة بأيام تمر وسنين تكرر بل بالعمل وبالخدمة الوطنية:

وما الحياة بأنفاس نردها إن الحياة حياة الفكر والعمل

وإذا كان رجل ضعيف الصوت مثلي يسأل السادة الأمراء والسادة الأغنياء العمل في الشيخوخة والقيام في آخر العمر بتتويج خدمتهم الوطنية؛ فذلك لأنني أعتقد أن الكثير منهم قضى حياة شريفة وخدم البلاد بصدق وإخلاص، فهي هي البلاد بنفسها تسأل خيرة رجالها على لسان أضعف أبنائها أن يبقوا مثلاً طيباً

لشبيبة والناشئين، وأن ينشروا في الأمة نور التربية ونور الحقيقة وأن يثوا فيها روح الوطنية وروح الرجاء.

نرى الكثيرين من الأغنياء يهتمون بأمر توظيف أبنائهم ولا يرون الشرف إلا في الوظائف، فمتى يسمعون أنين الوطن وشكايته من هذا الداء العضال؛ داء السعي وراء الوظائف.

تركوا الأبناء معشر الآباء في الحياة الحرة، تركوهم يخدموا الوطن ويخدموا أنفسهم في غير دائرة الوظائف، تركوهم أحراراً غير مقيدين بقيود الرواتب، ابعثوا بهم إلى الخارج ليدرسوا التجارة والصناعة ويؤسسوا في البلاد المعامل والمصانع تزدادوا بذلك شرفاً وفخراً وتزدادوا أمام الله وأمام الوطن مثوبة وأجرًا، وإلا فإن أهملت تربية الأمة وبقي الكبراء منعكفين في إدارة شئونهم الخاصة واستمر الآباء يلقون بالأبناء إلى مهاوي التوظيف في الوظائف وبقيت التجارة والصناعة في كساد ودامت الأمة في حاجة إلى استجلاب لوازمها الضرورية من غير بلادها، دام الانحطاط ودام التأخر ودام الخطر، (انتهت باختصار).

* * *

ملحق ثالث

خطبة سعد زغلول التي ألقاها بالسرايق يوم ١٩ سبتمبر سنة ١٩٢٣^(١)

لم أصعد المنبر للخطابة فيكم لأنني لا أزال ضعيفًا، ولا أقوى على الخطابة، ولكنني صعدت إليه إطاعة لأمركم واضطرارًا لخطبتي التي التزمتها، وهي أنني لست أميرًا فيكم، ولكنني خادم لمبادئكم وأرجو الله سبحانه وتعالى أن يرزق مصر الاستقلال التام (تصفيق).

طلب مني بعض خطبائكم أن ألقى كلمة لتكون بردًا وسلامًا على قلوبكم، والكلمة التي جاشت في صدري عقب هذه الدعوة هي أن أرجوكم وأرجو كل مصري أن يحافظ على أمر واحد، هو فخار نهضتنا الحاضرة، ذلك الأمر هو الاتحاد المقدس (تصفيق).

لست خالق هذه النهضة كما قال بعض خطبائكم، لا أقول ذلك ولا أدعيه بل لا أتصوره، إنما نهضتكم قديمة تبتدئ من عهد مؤسس الأسرة المالكة محمد علي، وللحركة العرابية فضل عظيم فيها، وكذلك للسيد جمال الدين الأفغاني وأتباعه وتلاميذه أثر كبير، وللمرحوم مصطفى كامل باشا فضل عزيز فيها أيضًا، وكذلك للمرحوم فريد بك.

(١) محمود فؤاد، مجموعة خطب سعد باشا زغلول الحديثة، مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٢٤. ص: ١٢ - ١٦.

راجع كذلك نقولاً فياض، الخطابة، مرجع مذكور، ص: ١٧١ - ١٧٤.

كل هذا حق ويجب علينا أن لا نكتمه؛ لأنه لا يكتم الحق إلا الضعيف (تصفيق). ثم أتت هذه النهضة على أثر تلك النهضات وامتازت على سابقاتها بأن أوجدت هذا الاتحاد المقدس بين الصليب والهلال (تصفيق). هذا الاتحاد الذي أرجو مصر جميعها أن لا تتهاون فيه فإنه فخار هذه النهضة وهو عمادها ... وهو الذي اضطرب له خصومنا إذ أسقط من أيديهم حجة كانوا يعتمدون عليها كما أردنا تحرير رقابنا من النير الذي وضعوه في أعناقنا.

يقول خصومنا إننا حماة الأقلية فيكم لأنكم قوم متعصبون، فلا بد من أن نبقى بينكم لنحفظ العدل فيكم! ... هذه الحجة سقطت باتحادكم، ولكنهم الآن انتهزوا فرصة الانتخاب ليثبتوا الانقسام فيكم، فاحذروا هذه الدسيسة، واعلموا أنه ليس هناك أقباط ومسلمون. ليس هناك إلا مصريون فقط، ومن يسمونهم أقباطاً كانوا ولا يزالون أنصاراً لهذه النهضة، وقد ضحوا كما ضحيتم، وعملوا كما عملتم، وبينهم أفاضل كثيرون يمكن الاعتماد عليهم، فاحثوا التراب في وجوه أولئك الدساسين الذين يفرقون بين مصريين ومصريين، إنه لا امتياز لواحد على آخر إلا بالإخلاص والكفاءة.

فيهم أجسامنا وفيهم من هو أفضل من كثير منا، أقول هذا لأنني أقول الحق، ويجب على زعيمكم أن يقول الحق (تصفيق حاد).

لقد برهنا في مواطن كثيرة على إخلاص شديد، وكفاءة نادرة وأفتخر - أنا الذي شرفتموني بدعوتي زعيمكم - بأني أعتمد على كثير منهم، فكلمتي ووصيتي فيكم أن تحافظوا على هذا الاتحاد المقدس، وأن تعرفوا أن خصومكم يتميزون غيظاً كلما وجدوا هذا الاتحاد متيناً فيكم (تصفيق). ولولا وطنية في الأقباط وإخلاص شديد لتقبلوا دعوة الأجنبي لحمايتهم، وكانوا يفوزون بالجاء

والمناصب بدل النفي والسجن والاعتقال، ولكنهم فضلوا أن يكونوا مصريين معذبين محرومين من المناصب والجاه والمصالح، يسامون الخسف، ويذاقون الموت والظلم على أن يكونوا محميين بأعدائهم وأعدائكم.

هذه المزية يجب علينا أن نحفظها وأن نبقىها دائماً في صدورنا، وإني أفتخر كل الافتخار كلما رأيتم متحدين متساندين، فحافظوا على اتحادكم، وهناك افتخار آخر لهذه النهضة وهو التفاف الأمة حول شخصي الضعيف.

تعودتم طاعتي وأنا لم أكن أميراً فيكم، ولا قريباً لبيت ملك اعتدتم الخضوع له، ولا أنا من بيت كبير، بل أنا فلاح ابن فلاح من بيت صغير، يقول عليه خصومنا: إنه حقير. ونعمت الحقارة هذه! ولم أكن غنياً ليكون التفافكم حولي طمعاً في مال، ولا أنا ذو جاه أوزع الجاه على من يطمع فيه، ولكنكم التففتهم حولي فدللتهم بذلك على أنكم لا تطلبون مالاً ولا جاهاً، بل السجن في بعض الأوقات (تصفيق حاد). أنتم أمة تلتف حول رجل لا مال عنده ولا جاه، ولا جمال أيضاً (ضحك). حقيقة أن كل ما يستهوي الناس عادة مفقود عندي، أنا مقر بذلك، وأنا أؤكد لكم وأقسم بالله وبصفاته أنني ما تخيلت حتى في منامي أن شخصي الضعيف موضوع تلك الحفاوة، ولكنني أعتقد أن في الأمة شعوراً تبعياً ونوراً إلهياً هداها إلى شيء في شخصي الضعيف هو أنني متمسك بمبادئها (تصفيق).

قالوا وما أكثر ما قالوا! قالوا إنكم قوم تعبدون الأشخاص (يعني ما شفتوش إلا أنا؟) (ضحك) لم لم تعبدوا غيري؟ هذا كلام فارغ، لا يستحق مني الرد، وهذا هو الدليل على أن نهضتكم حقيقية.

تعبت مع صحبي المخلصين، وهنا اسمحوالي أن استطرد عن أولئك الصحب.

تعبت ولكن صُحبتهم أنستني آلام النفي؛ لأنهم كانوا حقيقة أبناء بررة، شعرت بحبهم وأنسوني كل ما كان يمكن أن أحس به في سجنني وغربتي، ولولا قصر الوقت لشرحت لكم جميلَ عنايتهم بي، يقينًا كنت أتقوى في عزيمتي بهم، وإنني أشكرهم على هذه التقوية، أنسوني آلامًا كثيرة ووجدت فيهم عوضًا كبيرًا، شكرتهم بسري هناك، وهنا أشكرهم علنًا أمام الأمة جميعًا (تصفيق حاد).

نُفينا فماذا حصل؟ حل محلنا آخرون، فكان لهم من الأمة نفس الاحترام الذي كان لنا؛ لأنهم حلوا في المكان الذي عهدت فيه الأمة الإخلاص، حلوا فيه، ولم يكن أمامهم إلا السجن والنفي والإثم، ودلَّ ذلك على أن الأمة جميعها مستعدة إذا غاب منها سيد قام سيد (تصفيق).

جاء هؤلاء الخلق ونابوا عنا أحسن نيابة، وعُذِّبوا وأهينوا ولكنهم صبروا حتى حُكِمَ عليهم بالإعدام فتقبلوه بوجوه باسَّة هاتفين لمصر وللاستقلال التام (تصفيق حاد وهتاف متواصل). وعندما أخذوا قام من خلفهم وسار سيرهم، فكان له ما كان لهم من احترام وسجن واعتقال، ثم خلفهم أسياذ آخرون قاموا بعبئهم خير قيام، فتوالى قيام الأبطال مكان الأبطال، السجن يفتح أبوابه لكل حرٍّ ولكل عامل للحرية؛ دليل على تأصل النهضة فيكم وأنكم حقيقة مستعدون لأن تضحوا بكل شيء في سبيل استقلالكم، وأن نهضتكم حقيقة وأنكم تمجدون الأشخاص الذين يتمسكون بمبادئكم مهما كانوا، وكنت وأنا في منفاي عندما أرى هذه الوثبات أقول: لقد تمت مأموريته واستقلت البلاد (هتاف لحياة الرئيس). فأجاب معاليه هاتفًا: «لتحيا جميع الوفود التي خلفت سعدًا في مكان سعد» فردد الجميع هذا الهتاف.

نعم إنهم عُذِّبوا وأهينوا وسجنوا، وأخيرًا وُجِدَ من يعيرهم بالسجن والنفي!

عابوا عليهم أن يسجنوا، عابوا عليهم أن يهانوا، وقالوا بطولة كفارغ بندق. بُست هذه الكلمة! لا معنى للبطولة إلا أن يقتحم الشخص الأخطار مع كونه عالمًا بأنها أخطار، ويتحملها برباطة جأش وثبات جنان كما تحملها هؤلاء الذين كانوا معي، وأشهد الله أنني كنت آخرهم، فهم أبطالنا وهم أبطال الأمة، وهم الذين يجب أن ترفع لهم الأعلام وأن يُشاد بذكرهم (تصفيق).

وإني أؤكد لكم أن كل ما يظهر مني من عمل صالح فهو باشتراكهم، وربما كان فيهم من هو صاحب الفكرة الصالحة لأنني ضعيف بشيخوختي في وسط أولئك الشبان القديرين، فصاح صائح: «ليحيا التواضع». فردَّ الرئيس قائلاً: «أنا لا أعرف الكذب ولو في التواضع». إني أقول الحق حتى لو كان فيه فخر لنفسي، إني لا أخشى في الحق لومة لائم، ولا أخشى الجرائد.

إني كنت أقرأ قبل كل الجرائد جرائد المخالفين، وأسَرُّ كل السرور بكذبها، وأحمد الله لأنهم لم يجدوا ضد إخواني حقًا يعيبونهم عليه، لأنه لا أسَرُّ للنفس من أن ترى خصمها منغمساً في الكذب والرديلة.

لقد فاتني أن أشكر الوفود، ولكن هل أنتم في حاجة إلى شكر أبديه؟ لا نبديه لكم فلسان الحال أفصح من بياني (تصفيق حاد وهتاف متواصل).



المصادر والمراجع

١. باللغة العربية

- القرآن الكريم
- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر - بيروت، ٢٠١٦.
- أدونيس علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ج ٣ صدمة الحداثة، دار العودة - بيروت، ط ١، ١٩٧٨.
- أرسطو، الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد - الجمهورية العراقية، (وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة الكتب المترجمة «١٤»)، ١٩٨٠.
- إسحق أديب، الدرر (وهي منتخبات الطيب الذكر الخالد الأثر)، جمع عوني إسحق، المطبعة الأدبية - بيروت، ١٩٠٩.
- أمين أحمد:
- بروتون فيليب، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط ١، ٢٠١٣.
- البستاني بطرس، أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، حياتهم - آثارهم - نقد آثارهم، دار نظير عبود، د ت.
- البشري عبد العزيز:
- * قطوف البشري، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٨.
- * المختار، مؤسسة هنداوي - القاهرة، ٢٠١٤.
- البكري محمد توفيق:
- * سحر البلاغة وهو المختار من الكتب الثلاثة صهاريج اللؤلؤ، فحول البلاغة، أراجيز العرب، ترتيب وشرح عثمان شاكر، مطبعة الشباب - القاهرة، ١٩٢٦.

- * فحول البلاغة، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٨.
- بليث هنريش، «الاستفاضة أو الإسهاب Amplification»، ترجمة محمد الشرقاوي ومراجعة عماد عبد اللطيف، ضمن موسوعة البلاغة، تحرير توماس أ. سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقدير: عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط ١، ٢٠١٦. ج ١.
- الجابري محمد عابد، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي (بيروت - الدار البيضاء)، ط ١، سبتمبر ١٩٩١.
- الجاحظ أبو عثمان:
- * البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط ٩، ١٩٩٨، ج ٢.
- * كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط ٢، ١٩٦٥، ج ٣.
- الحوفي محمد، فن الخطابة، نهضة مصر، د ت.
- الخولي أمين، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، ط ١، سبتمبر ١٩٦١.
- الرافعي عبد الرحمن:
- * الثورة العراقية والاحتلال الإنجليزي، النهضة المصرية - القاهرة، ط ٢، ١٩٤٩.
- * مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، مطبعة الشرق، ط ١، ١٣٥٧هـ / ١٩٣٩م.
- الرصافي معروف:
- * محاضرات الأدب العربي، مطبعة العراق - بغداد، ١٩٢١.
- * نفح الطيب في الخطابة والخطيب، مطبعة الأوقاف الإسلامية - دار الخلافة العلية، ط ١، ١٣٣٦هـ / ١٩١٧م.
- الزمخشري أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، المستقصى في أمثال العرب، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م. ج ١.
- سبيلا محمد، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط ١، ٢٠٠٩.

- شاروبيم ميخائيل، الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٤، ج ٤.
- الشرتوني سعيد:
- * «البيان العربي والبيان الإفرنجي»، مجلة المقتطف، رقم العدد ٤، بتاريخ ١ أبريل ١٩٠٢.
- * الغصن الرطيب في فن الخطيب، المطبعة الأدبية - بيروت، ١٩٠٨.
- شفيق أحمد، مذكراتي في نصف قرن، مطبعة مصر، ط ١، ١٣٥٢ هـ / ١٨٩٢ م، ج ١.
- شيخو لويس وإدّه جبرائيل، علم الأدب، الجزء الثاني في علم الخطابة، مطبعة الآباء اليسوعيين - بيروت، ١٨٩٠.
- شيخو لويس:
- * علم الأدب، الجزء الأول في علم الإنشاء والعروض، مطبعة الآباء اليسوعيين - بيروت، ط ٢، ١٨٩٧.
- * علم الأدب، الجزء الثاني في علم الخطابة، مطبعة الآباء اليسوعيين - بيروت، ط ٣، ١٩٢٦.
- صادق شكري، القول المنتخب في صناعة إنشاء العرب، المطبعة العامرة المليجية، ١٣٢٧ هـ.
- الطهطاوي رفاعه رافع، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق - القاهرة، ٢٠١٠، ج ٢.
- عبيد حاتم، من الخطابة إلى تحليل الخطاب: مفاهيم خطابية من منظور جديد، رؤية - القاهرة، ط ١، ٢٠١٨.
- العقاد عباس محمود:
- * رجال عرفتهم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، ٢٠١٣.
- * سعد زغلول سيرة وتحية، مطبعة حجازي - القاهرة، دون تاريخ.
- علي محمد كرد:
- * أمراء البيان، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط ١، ٢٠١٢، ج ١.
- * رسائل البلغاء، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ط ٣، ١٩٤٦.
- * القديم والحديث، مؤسسة هنداوي - المملكة المتحدة، ٢٠٢٠.

- العمري محمد:

* البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، أفريقيا الشرق، ط٢، ٢٠١٢.

* في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية (الخطابة في القرن الأول نموذجاً)، أفريقيا الشرق - الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٢.

* المحاضرة والمناظرة، في تأسيس البلاغة العامة مواجهة بين زمن الجرجاني وزمن القزويني، أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠١٧.

- عيسى صلاح، هوامش المقرئ: حكايات من مصر، المجموعة الثانية، مطبوعات القاهرة، ط١، ١٩٨٣.

- فؤاد محمود، مجموعة خطب سعد باشا زغلول الحديثة، مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٢٤.

- فياض نقولا، الخطابة، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة - القاهرة، ٢٠١٥.

- كامل علي فهمي، مصطفى كامل باشا في ٣٤ ربيعاً (سيرته وأعماله من خطب وأحاديث ورسائل سياسية وعمرانية)، مطبعة «اللواء» - مصر، ط١، ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨ م، ج١.

- المبرد أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط٣، ١٩٩٧. ج٢.

- المجداوي عادل، «الأبعاد النقدية والبلاغية في مشروع البلاغة الرحبة لمحمد مشبال»، ضمن كتاب البلاغة في أعمال محمد مشبال (حوارات قراءات شهاديات)، إعداد وتنسيق عبد الفضيل ادراوي ومحمد البقالي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة عبد المالك السعدي تطوان، ط١، ٢٠٢١. [صص: ١٦٣ - ٢٠٢].

- المسيري عبد الوهاب، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدانية الوجود، دار الشروق - القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.

- مشبال محمد:

* «الاستعارة بين المقاربتين الخطابية والجمالية (في نقد الخطاب البلاغي العربي

- الحديث)، «مجلة البلاغة والنقد الأدبي، العدد الرابع عشر، خريف/ شتاء ٢٠١٩، الرباط - المغرب.
- * «البلاغة ومقولة الجنس الأدبي»، عالم الفكر (الكويت)، ع ١، مج ٣٠، يوليو - سبتمبر، ٢٠٠١.
- * أسرار النقد الأدبي: مقالات في النقد والتواصل، مكتبة سلمى الثقافية - تطوان، ط ١، ٢٠٠٢.
- * البلاغة والأدب: من صور اللغة إلى صور الخطاب، دار العين - القاهرة، ط ١، ٢٠١٠.
- * البلاغة والسرد... جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب جامعة عبد المالك السعدي (مطبعة الخليج العربي) - تطوان، ٢٠١٠.
- * خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقارنة بلاغية حجاجية، كنوز المعرفة - عمان، ط ١، ٢٠١٥.
- * عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث: نحو بلاغة موسعة، كنوز المعرفة - الأردن، ط ١، ٢٠٢٠.
- * في بلاغة الحجاج، نحو مقارنة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، كنوز المعرفة، ط ١، ٢٠١٨.
- * محاضرات في البلاغة الجديدة، الرافدين - لبنان/ بيروت، ط ١، ٢٠٢١.
- المقدسي أنيس، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٦، ١٩٧٧.
- المودن حسن، «حجاجية المجاز والاستعارة»، الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة)، مجموعة من المؤلفين، تحرير وإشراف حافظ إسماعيلي علوي، ابن النديم للنشر والتوزيع (الجزائر - وهران) / دار الروافد الثقافية - ناشرون (لبنان)، ط ١، ٢٠١٣، ج ٢.
- موسى سلامة:
- * أشهر الخطب ومشاهير الخطباء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، ٢٠١٢.
- * البلاغة العصرية واللغة العربية، مؤسسة هنداوي - القاهرة، ٢٠١١.

- النديم عبد الفتاح (جمع)، سلافة النديم في منتخبات السيد عبد الله النديم، المطبعة الجامعة بمصر، سنة ١٣١٤هـ/ ١٨٩٧م.
- النديم عبد الله، التنكيت والتبكي، تقديم: عبد العظيم رمضان، دراسة تحليلية: عبد المنعم إبراهيم الجميحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.
- هيكل محمد حسين، ثورة الأدب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، ٢٠١٢.
- الولي محمد، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، دار الأمان - الرباط، ط ١، ٢٠٠٥.
- اليازجي ناصيف، مجموع الأدب في فنون العرب، طبع في بيروت، ١٨٥٥.

٢. باللغة الأجنبية

- Amossy Ruth:
 - * L'argumentation dans le discours, Armand Colin, 2016.
 - * La présentation de soi. Ethos et identité verbale, Presses Universitaires de France, 2010.
- Bauman Richard, «Language, identity, performance». Pragmatics 10 (1). 1 - 5, 2000.
- Bruner Lane, «Rhetorical Theory and the Critique of National Identity Construction», in National Identities, 7: 3, 309 - 327, Routledge - London, 2005.
- Castells Manuel, The Power of Identity: The Information Age: Economy, Society, and Culture Volume II, Second Edition (Information Age Series), Wiley - Blackwell, 2010.
- Charaudeau Patrick:
 - * «Pathos et discours politique», in Rinn M. (coord.), Émotions et discours. L'usage des passions dans la langue, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2008.

- * «Le charisme comme condition du leadership politique», Revue Française des Sciences de l'Information et de la Communication, n°7, 2015., 2015.
- Charteris - Black Jonathan, Politicians and Rhetoric The Persuasive Power of Metaphor, 2nd ed, Palgrave Macmillan UK, 2011.
- Genette Gérard, «La rhétorique restreinte», In: Communications, 16, 1970. Recherches rhétoriques. [pp. 158 - 171].
- Grad Héctor & Martín Rojo Luisa, «Identities in discourse» (An integrative view). In: Analysing Identities in Discourse, Edited by Rosana Dolón & Júlia Todolí, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 2008.
- Jasinski James, Sourcebook on Rhetoric: Key Concepts in Contemporary Rhetorical Studies, sage - London, New Delhi, 2001.
- Kauffman Charles and Parson Donn W, «Metaphor and Presence in Argument». In: Argumentation Theory and the Rhetoric of Assent By David Cratis Williams and Michael David Hazen. University Alabama Press, Tuscaloosa, 1990.
- Kerbrat-Orecchioni Catherine, «Système linguistique et ethos communicatif», Cahiers de praxématique [En ligne], 38 | 2002, document 1, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 02 mai 2019. URL: <http://journals.openedition.org/praxematique/540>.
- Kövecses Zoltán, Metaphor: A Practical Introduction, Oxford University Press; 2e ed. (2010).
- Kroskrity Paul V, «Identity». Journal of linguistic anthropology 9 (1 - 2). 111 - 114, 1999.
- Lakoff George and Johnson Mark, Metaphors we live by, The university of Chicago press, Chicago and London, 1980.

- Mayaffre Damon , «Dire son identité politique», Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 66 | 2003, mis en ligne le 21 juillet 2005, consulté le 12 décembre 2020. URL: <http://journals.openedition.org/cdlm/119> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/cdlm.119>.
- Miller Carolyn, «Genre as Social Action». in: Genre And The New Rhetoric. Aviva Freedman and Peter Medway, eds. Critical Perspectives on Literacy and Education. London: Taylor & Francis, 1st Edition 1994.
- Musolff Andreas:
 - * Metaphor and Political Discourse: Analogical Reasoning in Debates about Europe, PALGRAVE MACMILLAN - New York, 2004.
 - * Metaphor, nation and the holocaust: the concept of the body politic, Routledge (Taylor & Francis) New York, 2010.
- Patel Abdulrazzak, The Arab Nahdah The Making of the Intellectual and Humanist Movement, Edinburgh University Press (Studies in Modern Arabic Literature), 2013.
- Perelman Chaim & Olbrechts - Tyteca Lucie, The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation, translated by John Wilkinson & Purcell Weaver, University of Notre Dame Press – LONDON, 2nd ed, 1971.
- Perelman Chaïm:
 - * l'Empire Rhetorique: Rhetorique Et Argumentation, Bibliotheque Des Textes Philosophiques, Paris, 1977.
 - * The New Rhetoric and the Humanities (Essays on Rhetoric and its Applications) , translated by William Kluback, D. REIDEL, Dordrecht – Holland, 1979.
 - * The Realm of Rhetoric, translated by William Kluback, University of Notre Dame Press – LONDON, 1st edition, 1982.

- Plantin Christian, «L'argumentation dans l'émotion». In: Pratiques: linguistique, littérature, didactique, n°96, 1997. Enseigner l'argumentation.
- Plett Heinrich, Literary Rhetoric: Concepts-Structures – Analyses, (International studies in the history of rhetoric; v. 2) Brill, LEIDEN - BOSTON 2010.

* * *

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مدخل عام: في الرؤية والمنهج.....	٧
القسم الأول: سؤال البلاغة والهوية وتجلياتهما الخطابية في عصر النهضة العربية الحديثة.....	٢٥
تمهيد.....	٢٧
الفصل الأول: سؤال البلاغة في عصر النهضة.....	٣٢
١. البلاغة: من الإحياء إلى التجديد.....	٣٢
أ. عصر النهضة وسؤال الهوية.....	٣٤
ب. العصر الحديث وسؤال التجديد.....	٣٧
٢. بين البلاغة والخطابة.....	٤٣
الفصل الثاني: الخطابة والخطابية في عصر النهضة العربية.....	٥٠
١. خطابية عصر النهضة العربية.....	٥١
أ. التأثير الأرسطي.....	٥٤
ب. التأثير العروبي.....	٥٧
٢. الخطابة والتغيرات المجتمعية.....	٥٩
أ. أسباب انتعاش الخطابة العربية.....	٥٩
ب. الأنواع الخطابية.....	٦١
ج. حجاجية الأسلوب الخطابي.....	٧١
خلاصة القسم الأول.....	٧٤

الموضوع	الصفحة
القسم الثاني: بناء الهوية والإستراتيجيات الحجاجية.....	٧٧
مقدمة.....	٧٩
الفصل الأول: الهوية وحجاجية الأهواء في خطابة عبد الله النديم (١٨٤٥ -	
١٨٩٦م).....	٨٦
١. سياق الخطبة.....	٨٧
٢. من الشفوية إلى التدوين وتعايش الأجناس.....	٨٩
٣. تجليات الأهواء في خطبة عبد الله النديم.....	٩١
أولاً: معجم الأهواء.....	٩٢
ثانياً: سمات تشكيل الأهواء.....	٩٥
خلاصة.....	١٠٣
الفصل الثاني: البناء الاستعاري لهوية الوطن عند مصطفى كامل (١٨٧٤ -	
١٩٠٨م).....	١٠٤
١. استعارة العائلة (صورة الأم).....	١٠٧
٢. الاستعارة ومفهوم الحضور الحجاجي.....	١١٦
٣. جزئيات البناء الاستعاري.....	١٢١
خلاصة.....	١٢٦
الفصل الثالث: الإيتوس والهوية من خارج النص إلى داخله في خطابة سعد زغلول	
(١٨٥٨ - ١٩٢٧م).....	١٢٨
أ. الإيتوس الصادم ونجاعته في التأثير.....	١٣٠
ب. الإيتوس الجماعي وبناء الهوية.....	١٣٢
١. الإيتوس الجاهز.....	١٣٤

الموضوع	الصفحة
٢. الإيتوس الخطابي	١٣٧
٢. ١. الإيتوس الصريح	١٣٨
٢. ٢. الإيتوس المضمّر	١٤٤
أ. الترويح بين الضمائر	١٤٥
ب. بناء الهوية الجماعية	١٤٧
خلاصة	١٥٠
خلاصة القسم الثاني	١٥١
خاتمة البحث	١٥٣
ملاحق	١٥٧
ملحق أول: (خطبة عبد الله النديم)	١٥٧
ملحق ثانٍ: (خطبة مصطفى كامل)	١٦٢
ملحق ثالث: (خطبة سعد زغلول)	١٧١
المصادر والمراجع	١٧٧

البلاغة والهوية في عصر النهضة العربية الحديثة

لا يكتفي هذا الكتاب بالقبض على السؤال البلاغي المرتبط بماهية البلاغة بل يتجاوزه إلى بحث دوافع طرحه، كما يبني مسار بحثه على خطين متفاعلين: خط المعرفة المحض في مستواها الإبستمولوجي وخط السياق الحضاري المحيط بالنص في مستواه الأيديولوجي. كما لا ينشغل بتعريف الهوية ضمن المقاربة الماهوية، وفي مقابل ذلك يستنبط مفهومها انطلاقاً من الخطاب العربي في عصر النهضة تنظيراً وممارسة، باعتماد مدونة تجمع بين النصوص النقدية والتنظيرية والنصوص الخطابية، وبالتركيز على الإستراتيجيات التي يبني بها الكتاب والأدباء والخطباء الهوية الجماعية.

ISBN 992349083-9



9 789923 490839



دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع

هاتف: 00962 6 4655877 خلوي: 00962 79 5525 494
www.darkonoz.com, E-mail: dar_konoz@yahoo.com

f darkonoz.almarefa @ darkonoz @ darkonoz

